ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة إسلامية علمية محكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

أكاديمية الإمام البخاري الدولية
INTERNATIONAL IMAM EL BOUKHARY ACADEMY

السنة التاسعة عشرة - عدد رقم ٥٢ - ٣٠ / ١٢ / ٢٠٢٣م.

الحكم الفقهي المسكوت عنه في القرآن الكريم «آية التيمم أنموذجا».
د. جمعة بنت حامد يحيى الحريري الزهراني

***

تحفة الأكياس في مسح الرأس لأحمد بن محمد بن عبد القادر الرومي الآقحصاري، المتوفى سنة: (١٠٤٣هـ.) دراسة وتحقيقا.
د. محمد بن راضي السناني

***

المبادئ الشرعية المتعلقة بالانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة في التشريع الإسلامي.
د. باسل يوسف الشاعر / د. سهيل الأحمد

***

علل تحريم الزينة المغيّرة للخلقة، وأثرها على تطبيقات التجميل المعاصرة
د. طالب بَن عمر بن حيدرة الكثيري

***

الأعراف المتعلقة بأركان عقد النكاح وشروطه المعمول بها في دولة غامبيا وموقف الفقه الإسلامي منها.
أ. عبد العزيز محمد عمر كاه / الدكتور فادي سعود الجبور

***

البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي الفرص والتحديات.
أ.د. أسعد حمود سلطان السعدون

***

تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها دراسة فقهية مقارنة مع القانون الأردني
أ.عدنان مروان عدنان الديري/أ. د. عبد الله علي محمود الصيفي

***

التفسير التحليلي لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾.
أ. غازي أحمد محمد دغمش / أ.د. جهاد محمد فيصل النصيرات

***

الأقوال التي اعتبرها ابن قدامة تحكّما في مسائل الزكاة والصيام: دراسة فقهية مقارنة.
د. موسى بن عبد الرحمن القرني

***

رِيَاضِيَاتُ أُصُولِ الفِقْهِ مفهومها، وخصائصها، وفائدتها، وموقف العلماء منها (دراسة نظرية تطبيقية).
د. سعيد بن نواف بن سعيد المرواني

***

حكم تقليد غير المذاهب الأربعة في الإفتاء والقضاء
أ. سعيد حسن مصطفى إغباريّة

***

مفهوم السعادة في الفقه الإسلامي وعلاقته بمقاصد الشريعة
د. رحيل محمد غرايبه

ISSN: 2708 1796
E-ISSN: 2708 180X

مجلة إسلامية علمية محكمة

تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

السنة التاسعة عشرة عدد رقم ٥٢ - ٣٠ / ١٢ / ٢٠٢٣م.

رئيس التحرير والمدير المسؤول:
أ. د. سعد الدين بن محمد الكبي

مدير التحرير:
الدكتور محمود بن صفا الصياد العكلا

المراسلات:
لبنان طرابلس ص. ب.: 208
تلفاكس: 00961 6 471 788
بريد الكتروني:
albahs_alalmi@hotmail.com

الحوالات المصرفية باسم:
- **مجلة البحث العلمي الإسلامي**
بنك البركة لبنان طرابلس
حساب رقم: 13903
- **ويسترن يونيون لبنان طرابلس**

www.boukharysrc.com

معتمدة لدى قاعدة بيانات:

قواعد النشر في المجلة

إتاحـةً في الفرصـة للإفادة مـن أبحاث العلمـاء والباحثين ، فـإن إدارة المجلة ترحب بنشر الأبحاث وفق الشروط التالية:

١- أن يكـون البحـث متخصصـاً فـي مسألة من المسائـل العلميـة أو قضية من القضايا الإسلامية النازلة.

٢- أن يتسـم البحـث بالأسلوب العلمـي وفق قواعـد وأسس البحـث العلمي ، مع التوثيق وعزو المصادر وتخريج الآيات والأحاديث.

٣- أن يكـون البحـث جديـداً غير منشـور سابقـاً ولا مستلاً من رسالـة الباحث العالمية الماجستير أو العالمية العالية الدكتوراه.

٤- أن لا تزيد عدد صفحات البحث عن ٤٨ من حجم الورق A4 مقاس الكلمة ١٦ للمتن و ١٤ للهوامش.

٥- إرفاق ملخص عن البحث باللغة الإنجليزية ، لا يزيد عن صفحة واحدة.

٦- إرفاق نسخة عن سيرة الباحث الذاتية مع كتابة العنوان بالتفصيل.

٧- يتم وضع عنوان البحث واسم الباحث باللغتين العربية والانجليزية.

٨- إرسـال البحث على عنـوان المجلة بالبريد الالكترونـي على برنامج: Wordو PDF بخط: Traditional Arabic.

٩- يخضع البحث قبل نشره للتحكيم ، ويتم إبلاغ الباحث بالنتيجة.

مجلة البحث العلمي الإسلامي

السنة التاسعة عشرة عدد رقم ٥٢ - ٣٠ / ١٢ / ٢٠٢٣م.

هيئة التحرير

- أ.د. سعد الدين محمد الكبي — رئيس التحرير والمدير المسؤول
- أ.م.د. محمود صفا الصياد العكلا — مدير التحرير
- أ.م.د. أحمد إبراهيم الحاج — عضو التحرير
- د. فاضل خلف الحمادة — عضو التحرير
- أ.م.د. علي ملحم حسن — عضو التحرير
- أ.م.د. وسيم عصام شبلي — عضو التحرير
- أ.م.د. وليد أحمد حمود — عضو التحرير
- د. وسيم محمد حسان الخطيب — عضو التحرير
- فضيلة الشيخ يوسف عبد الحليم طه — سكرتير التحرير
- الأستاذ مصعب سعد الدين الكبي — سكرتير إداري

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور بسام خضر الشطي
أستاذ في كلية الشريعة جامعة الكويت

الأستاذ الدكتور عمر عبد السلام تدمري
أستاذ بالجامعة اللبنانية سابقاً

الأستاذ الدكتور وليد إدريس المنيسي
رئيس الجامعة الإسلامية بمنيسوتا

الأستاذ الدكتور أحمد منصور سبالك
رئيس الجامعة الإسلامية العالمية

الأستاذ الدكتور بشار حسين العجل
رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الجنان لبنان

الأستاذ الدكتور خالد مصطفى مرعب
أستاذ التاريخ بجامعة الجنان

الأستاذ الدكتور شوقي نذير
أستاذ في جامعة غرداية الجزائر

الدكتور صالح بن عبد القوي السنباني
أستاذ مشارك بجامعة الإيمان ورئيس قسم الإعجاز العلمي اليمن

الدكتور عبد الواسع بن يحي المعزبي الأزدي
أستاذ مشارك في السنة وعلومها جامعة نجران سابقاً

الدكتور خليفة فرج مفتاح الجراي
عميد كلية علوم الشريعة بجامعة المرقب ليبيا

بالتعاون مع أساتذة في الجامعات العربية والإسلامية

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة إسلامية علمية محكّمة

تعنى بالبحث العلمي والدراسات الإسلامية المتخصصة:

إعتماداتها:

- مسجلة في وزارة الإعلام اللبنانية تحت الرقم ٢٠٠٤/٣٦٤.
- حائزة على الرقم الدولي ISSN للنسختين الورقية والإلكترونية.
- معتمدة في قاعدة بيانات آرسيف.
- معتمدة لدى قاعدة بيانات دار المنظومة، الرياض.

www.boukharysrc.com

التاريخ: 2023/10/8

الرقم: L23/741ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة البحث العلمي الإسلامي المحترم

مركز الإمام البخاري للبحث العلمي و الدراسات الإسلامية، طرابلس، لبنان

تحية طيبة وبعد،،،

يسر **معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (ارسيف – ARCIF)**، أحد مبادرات قاعدة بيانات **"معرفة"** للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد **أطلق التقرير السنوي الثامن للمجلات للعام 2023**.

يخضع معامل التأثير "ارسيف Arcif" لإشراف "مجلس الإشراف والتنسيق" الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب آسيا (الإسكوا)، مكتبة الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل **"ارسيف Arcif"** قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يقارب **(5000)** عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من **(1400)** هيئة علمية أو بحثية في العالم العربي. ونجح منها **(1155)** مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل **"ارسيف Arcif"** في تقرير **عام 2023**.

ويسرنا تهنئتكم وإعلامكم بأن **مجلة البحث العلمي الإسلامي** الصادرة عن **مركز الإمام البخاري للبحث العلمي و الدراسات الإسلامية، طرابلس، لبنان، قد نجحت في تحقيق معايير اعتماد معامل "ارسيف Arcif"** المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها **(32) معياراً**، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي:

http://e-marefa.net/arcif/criteria/

وكان **معامل "ارسيف Arcif " العام** لمجلتكم لسنة 2023 **(0.0536)**.

كما صُنفت مجلتكم في **تخصص الدراسات الإسلامية** من **إجمالي عدد المجلات (91)** على المستوى العربي ضمن الفئة **(Q3)** وهي الفئة الوسطى، مع العلم أن **متوسط معامل ارسيف لهذا التخصص** كان **(0.093)**.

راجين العلم أن حصول أي مجلة ما على مرتبة ضمن الأعلى (10) مجلات في **تقرير معامل "ارسيف" لعام 2023** في أي تخصص، لا يعني حصول المجلة بشكل تلقائي على تصنيف مرتفع كتصنيف فئة Q1 أو Q2، حيث يرتبط ذلك بإجمالي قيمة النقاط التي حصلت عليها من **المعايير الخمسة المعتمدة لتصنيف مجلات تقرير" ارسيف" (للعام 2023) إلى فئات في مختلف التخصصات**، ويمكن الاطلاع على هذه المعايير الخمسة من خلال الدخول إلى الرابط: http://e-marefa.net/arcif/

وبإمكانكم الإعلان عن هذه النتيجة سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل **"ارسيف Arcif"** الخاص بمجلتكم.

ختاماً، نرجو في حال رغبتكم الحصول على شهادة رسمية إلكترونية خاصة بنجاحكم في معامل " **ارسيف** "، التواصل معنا مشكورين.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سامي الخزندار

رئيس مبادرة معامل التأثير

" ارسيف Arcif"

+962 6 5548228 -9
+ 962 6 55 19 10 7
info@e-marefa.net
www.e-marefa.net
Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan

السنة التاسعة عشرة عدد رقم ٥٢ - ٣٠ / ١٢ / ٢٠٢٣م.

- افتتاحية..... ١١

١. الحكم الفقهي المسكوت عنه في القرآن الكريم «آية التيمم أنموذجا».

د. جمعة بنت حامد يحيى الحريري الزهراني..... ١٣

٢. تحفة الأكياس في مسح الرأس لأحمد بن محمد بن عبد القادرِ الرومي الآقحصاري، المتوفى سنة: (١٠٤٣هـ.) دراسة وتحقيقًا.

د. محمد بن راضي السناني..... ٤١

٣. المبادئ الشرعية المتعلقة بالانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة في التشريع الإسلامي.

د. باسل يوسف الشاعر / د. سهيل الأحمد..... ٧٣

٤. علل تحريم الزينة المغيّرة للخِلقة، وأثرها على تطبيقات التجميل المعاصرة

د. طالب بن عمر بن حيدرة الكثيري..... ٩٣

٥. الأعراف المتعلقة بأركان عقد النكاح وشروطه المعمول بها في دولة غامبيا وموقف الفقه الإسلامي منها.

أ. عبد العزيز محمد عمر كاه / الدكتور فادي سعود الجبور..... ١٣١

٦. البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي الفرص والتحديات.

أ.د. أسعد حمود سلطان السعدون..... ١٥٩

٧. تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها دراسة فقهية مقارنة مع القانون الأردني

أ.عدنان مروان عدنان الديري/أ. د. عبد الله علي محمود الصيفي. ١٩٧

٨. التفسير التحليلي لقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾.

أ. غازي أحمد محمد دغمش / أ.د. جهاد محمد فيصل النصيرات. ٢٣٣

٩. الأقوال التي اعتبرها ابن قدامة تحكّمًا في مسائل الزكاة والصيام: دراسة فقهية مقارنة.

د. موسى بن عبد الرحمن القرني..... ٢٦١

١٠. رِيَاضيَّاتُ أُصُولِ الفقْه مفهومها، وخصائصها، وفائدتها، ومَوقَف العلماء منْها (دِراسة نظرية تطبيقية).

د. سعيد بن نواف بن سعيد المرواني..... ٢٨٧

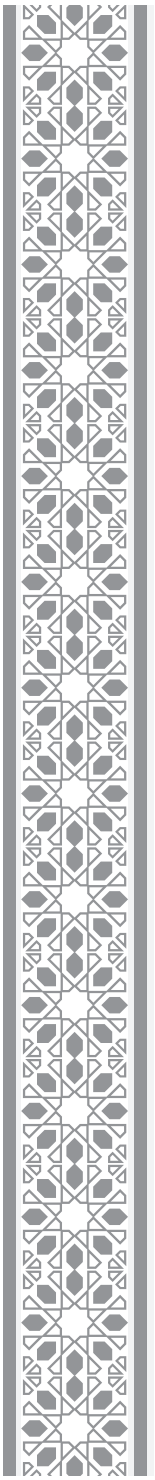
١١. حكم تقليد غير المذاهب الأربعة في الإفتاء والقضاء

أ. سعيد حسن مصطفى إغباريّة..... ٣٢٣

١٢. مفهوم السعادة في الفقه الإسلامي وعلاقته بمقاصد الشريعة

د. رحيل محمد غرايبه..... ٣٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم



الافتتاحية

بقلم: رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد...

فهذا العدد الثاني والخمسون، يصدر والمجلة على أبواب عامها العشرين، ترتقي وتتقدم بإذن الله.

ومن الخطوات المهمة في هذا الجانب، إعداد قاعدة بيانات لتصنيف ونشر الأبحاث كل بحث على حِدة، وإعداد منصة خاصة للباحثين نستقبل عليها أبحاثهم العلمية، تظهر عليها مراحل التحكيم ونتيجته، والمدة التي استغرقها التحكيم.

كما سيكون النشر في العام القادم ٢٠٢٤ ثلاثة منه أعداد ورقية وإلكترونية، وذلك في ٣/٣٠ و ٦/٣٠ و ٢٠٢٤/٩/٣٠ بعدما كانت الأعداد الورقية عددين في العام فقط.

هذا، ونسأل الله تعالى أن يعيننا على الارتقاء بالمجلة وموقعها، والخدمات التي تقدم للباحثين، في سبيل نشر العلم، وخدمة الباحثين، والإفادة من أبحاثهم المنشورة، فإنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

د. جمعة بنت حامد يحيى الحريري الزهراني
أستاذ مشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
بجامعة طيبة بالمدينة المنورة

Dr. Juma bint Hamed Yahya Al-Hariri Al-Zahrani
Associate Professor in the Department of Islamic Studies, College of Arts and Human Sciences
at Taibah University in Medina
Jumah.h.alzahrani@hotmail.com

الحكم الفقهي المسكوت عنه في القرآن الكريم
«آية التيمم أنموذجا»

The jurisprudential ruling that is not mentioned in the Holy Qur'an
«The verse on tayammum as an example»

مستخلص الدراسة

الحمد لله رب العالمين، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، والصلاة والسلام الأتَمَّانِ الأكملانِ على المبعوث رحمة للعالمين. وبعد:

فإن المتعارَف عليه في الشريعة الإسلامية أنها شاملة كاملة، وسِرُّ ذلك يَكمُن في ملاءمة أحكامها المستنبَطة من الوحيَين لكل زمان ومكان ومقام؛ إذ إن الأحكام الفقهية إما أحكام نصية تضمَّنَتها نصوص الكتاب والسُّنة، وإما أحكام مسكوت عنها، وهي محل الخلاف والنزاع بين العلماء، الذي تمخَّض عنه تنوُّعٌ في المذاهب الفقهية واختلاف بين العلماء.

وبما أن سكوت الشرع عن بعض الأحكام ميدان فسيح وخصب أحبَبتُ أن أُسلِّط الضوء على جانب من تلك الأحكام فيما يتعلق بأحكام آية التيمُّم، وسلكت في ذلك المنهجَ الوصفيَّ الاستقرائيَّ في تصوير المسائل وتوضيح الحكم فيها، وقسمت البحث إلى: مقدِّمة، ومبحثَين، خلصت بعدهما لأهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: الحكم- التيمُّم- المسكوت عنه- تفريج الأصابع- مسح الوجه.

Summary of the research

Lord of the Worlds, praise be to you. May you bless him and give him

peace. Law is defined as either the provisions of the text found in the Book and the Sunnah or the provisions themselves. They don't know about it, and the scholars, who disagree over it, keep it a secret from them.

He emphasized that this is the authority to deliver the judgment. The most significant findings and recommendations were presented at the end of the research, which was separated into two sessions.

Keywords: Judgment, Tayammum, The Unseen, Clearing Taqis, and Face.

المقـدمة

الحمد لله الكبير المتعال، ذي العزة والجبروت والجلال، يُسبِـح بحمده مَـــن في السماوات ومَـــن في الأرض، والطير والشجـر والدواب والجبال، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهـد أنَّ محمدًا عبـده ورسوله، جميلُ الخِصال، وفصيحُ المقـال، فصلوات الله وسلامه عليه، وعلى أزواجه وأصحابه، وعلى من سار على طريقهم واتبع هداهم إلى يوم المرجع والمآل.

أما بعد:

فـإن المتعارَف عليه في الشريعة الإسلاميـة أنها شاملة كاملة خالدة باقية إلى يوم القيامة، وسِـرُّ ذلـك يكمن في ملاءمة أحكامهـا المستنبَطة من الوحيَين لكل زمان ومـكان؛ إذ إن الأحكام الفقهيـة تنقسم إلى: أحكام محل اتفـاق؛ وهي ما دَلَّ عليه النص دلالةً صريحة واضحة، أو أحكام محـل خلاف، وهو باب فسيح مُشرَع لكل فقيه حاذِق متمكِّـن يستطيع الوصول للحكم من خـلال الاستنـباط والاستنتاج من الدليل، والدليل بدوره يتضمَّن أحكامًا نصية؛ نصوص الكتاب والسُّنّة، أو أحكامًـا مسكوتًـا عنهـا، وهي محل الخـلاف والنزاع بيـن العلماء، الذي تمخَّض عنه تنوُّع في المذاهب الفقهية واختلاف بين العلماء.

والمسكـوت عنـه من قِبَل الشارع الحكيم له غاية وحِكمة عظيمـة، علِمها مَن علِمها، وجَهِلها مَـن جَهِلهـا، والعلم والفِطنة فضلُ الله يعطيه من يشاء من عباده، ينتج عنه مسائل تدور في دائرة السُّنن والآداب غالبًا، ومثل هذه الأحكام جدير أن تكون محل نظر طلاب العلم بالبحث والدراسة؛ لذا أحببتُ أن أقف على مقاصد الشارع وحِكمته في ذلك، وطريـقـة فـقهائنا الأجلاء في النظر إليهـا وتكييف الحكم المناسب لهـا، فوقع الاختيار على آية التيمُّم لتكـون نموذجًا لتطبيق خلاف العلماء في الأحكام فيما سكت عنه الشارع.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

(١) إبراز جانب الشريعة القوي الذي يَكمُن في ربط الفروع بالأصول من خلال توضيح أصل الخلاف، ومأخذ الحكم الذي تفرَّعت منه المسائل في مسألة معينة.

(٢) الكشف عن حقيقة تَخفَى على العقول القاصرة، وهي أن المسكوت عنه سبب من أسباب الخلاف بين الفقهاء، لكنه لم يحظَ بنصيب وافِر من الدراسات الحديثة.

(٣) استنباط الحكم من المسكوت عنه يحتاج إلى قوة علم وفهم من الفقيه؛ ليتمكَّن من فهم الأدلة فهمًا دقيقًا، وبناء الحكم على ضوء ذلك الفهم.

مشكلة البحث:

(١) ما الغاية من سكوت الشارع الحكيم عن بعض الأحكام؟

(٢) كيف يتسنَّى للفقيه استنباط الحكم في المسألة من نص مُجمَل غير مُفصَّل؟

(٣) ما ضوابط العمل بالمسكوت عنه؟

حدود البحث:

البحث في الأحكام الفقهية المسكوت عنها في آية التيمُّم.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة تناولت الأحكام المسكوت عنها في آية التيمُّم.

منهج البحث:

(١) اتبَعت المنهج الوصفي في تصوُّر المسائل وتوضيح أحكامها، والمنهج الاستنباطي في دراسة كلام العلماء فيها.

(٢) جمع الأحكام الفقهية المسكوت عنها في آية التيمُّم من كتب التفسير والفقه.

(٣) قدَّمت لكل مسألة بتصوُّر؛ ليَسهُل فهمها، ووضعت لها عنوانًا مناسبًا.

(٤) تناولت أحكام آية التيمُّم المسكوت عنها، وتعرَّضت لخلاف الفقهاء فيها.

(٥) وثَّقت المسائل من المصادر الأصيلة.

(٦) كتابة الآيات بالرسم العثماني، وعَزَوتها لمواضعها باسم السورة ورقم الآية.

(٧) خرَّجت الأحاديث من كتب الحديث، والحكم على الحديث إن كان في غير الصحيحَين ما أمكن.

(٨) وضعت فهرسًا للمصادر والمراجع.

خطة البحث وتقسيماته:

انتظم البحث في: مقدمة، ومبحثَين، وخاتمة، وثبت بالمصادر والمراجع.

- المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث، وفيه ثلاثة مطالب:
  - المطلب الأول: تعريف الحكم الفقهي المسكوت عنه.

- المطلب الثاني: تعريف التيمُّم.
- المطلب الثالث: أسباب السكوت عن الحكم، وسبب نزول آية التيمُّم.

• المبحث الثاني: الأحكام الفقهية المسكوت عنها في آية التيمُّم، وفيه إحدى عشرة مسألة:

- المسألة الأولى: النية في التيمُّم.
- المسألة الثانية: التسمية في التيمُّم.
- المسألة الثالثة: ما يصح التيمُّم به من تراب وغيره.
- المسألة الرابعة: اشتراط ضرب التراب باليدَين في التيمُّم.
- المسألة الخامسة: تفريج أصابع اليد عند الضرب على الأرض.
- المسألة السادسة: عدد الضربات في التيمُّم.
- المسألة السابعة: صفة مسح الوجه في التيمُّم.
- المسألة الثامنة: صفة مسح الكفَّين في التيمُّم.
- المسألة التاسعة: الترتيب في التيمُّم.
- المسألة العاشرة: الموالاة في التيمُّم.
- المسألة الحادية عشرة: تكرار التيمُّم لكل صلاة.

• الخاتمة: وتضمَّنَت أهم النتائج والتوصيات.

• فهرس المصادر والمراجع.

وأسال الله تعالى أن يتقبَّل هذا العمل خالصًا مني لوجهه الكريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباحثة

المبحث الأول

التعريف بمصطلحات البحث

المطلب الأول: تعريف الحكم الفقهي المسكوت عنه

الحكم الفقهي المسكوت عنه مُرَكَّب إضافي، لذا سأُعَرِّف كل لفظ على حِدة، ومن ثم أُعَرِّف المصطلح باعتباره علمًا أو لقبًا.

تعريف الحكم لغة واصطلاحًا:

الحكم في اللغة: بضم الحاء وإسكان الكاف؛ مصدر حَكَم، أي: قضى وفصل، وتُطلَق على عدة معانٍ، منها: المنع والصرف، يُقال: حكمت الرجل عن رأيه، ومنها القضاء، ويُطلَق على القضاء حُكم؛ لأنه يمنع من غير المقتضى، ومنها الإحكام والإتقان، يقول تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾[1]، ومنها الحكمة والسَّداد، يقول تعالى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا﴾[2]، والحكم في لفظ الشارع القول بالحِلِّ أو التحريم[3].

الحكم اصطلاحًا:

عند الأصوليين: خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلَّفين اقتضاءً أو تخييرًا أو منعًا[4]، ويُعرف أيضًا: بأنه إثبات أمرٍ لأمر، أو نفيه عنه[5].

وعند الفقهاء: أثر خطاب الله المتعلِّق بأفعال المكلَّفين اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا[6]. فنجد أن الحكم عند الأصوليين هو الخطاب نفسه، وعند الفقهاء هو أثر الخطاب من حيث الوجوب أو التحريم أو غيرهما.

---

(١) سورة هود، آية: ١.

(٢) سورة الأنبياء، آية: ٧٩.

(٣) انظر: الحموي، أبو العباس أحمد بن علي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية - بيروت (١/١٤٥)، الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، ط٨/ ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة - بيروت (ص ٩٥).

(٤) انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: الشيخ أحمد عزو عناية، ط١/ ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، دار الكتاب العربي (١/ ٢٥)، الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف: التعريفات، ط١/ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، دار الكتب العلمية - بيروت، (١/ ٩٢).

(٥) انظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار: مذكرة في أصول الفقه، ط٥/ ٢٠٠١م، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة (ص ٧-٨).

(٦) انظر: خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه، ط٨/ دار القلم، الناشر: مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (ص ١٠٠).

تعريف الفقه لغةً واصطلاحًا:

الفقه لغةً: الفهم والفطنة والعلم بالشيء[١].

الفقه اصطلاحًا: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية العملية المكتسَبة من أدلَّتها التفصيلية[٢].

تعريف المسكوت عنه لغةً واصطلاحًا:

المسكوت عنه لغةً: اسم مفعول من المصدر: سُكوت، فالسكوت ضد الكلام أو التعبير، يُقال: سكت الرجل سُكوتًا؛ إذا لَزِم الصمت وقطع الكلام، ويُطلَق السكوت أيضًا على الإنصات والإصغاء إلى الحديث[٣].

المسكوت عنه اصطلاحًا: يمكن أن أُعرِّفه بأنه نصٌّ أورده الشارع يُفيد حُكمًا عامًّا، أو حُكمًا محصورًا فيما ذُكر، وتضمَّن أحكامًا سكت عنها ثبتت بنصوص أخرى، قد تؤدِّي إلى حدوث تعارُض ظاهري بسبب دلالة الحصر[٤].

تعريف الحكم الفقهي المسكوت عنه باعتباره لَقبًا: يمكن أن أُعرِّفه بأنه الحكم الذي سكت عنه الشارع الحكيم، ولم يذكره صراحةً في نص شرعي أفاد حُكمًا فقهيًّا معينًا، لكنه لم يَرِد بخصوص ذلك الحكم المسكوت عنه نصٌّ معين، أو دلالة في ذات النص المذكور[٥].

المطلب الثاني

تعريف التيمُّم

التيمُّم لغةً: يطلق التيمُّم في اللغة على عدة معانٍ: القصد، العَمد، التوخِّي، ولفظ القصد يناسب تعريف التيمُّم[٦].

التيمُّم اصطلاحًا: قصد الصعيد الطاهر، ومسح الوجه واليدَين به على صفة مخصوصة بشرائط مخصوصة، بديلًا عن الوضوء أو الغسل لاستباحة ما لا يتم إلا بهما[٧].

---

(١) انظر: المصباح المنير (ص ١٨٢)، القاموس المحيط (٤/ ٤٩١)، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم: لسان العرب، ط٣/ ١٤١٤ه – ١٩٩٣م، دار صادر – بيروت. (١٣/ ٥٢٢-٥٢٣).

(٢) انظر: التعريفات (ص ١٤٧)، علم أصول الفقه (ص ١٣).

(٣) انظر: المصباح المنير (ص ١٤٧)، لسان العرب (٢/ ٤٣).

(٤) لم أقف على تعريف خاص بالمسكوت عنه اصطلاحًا، ولكن فهمت مما اطلعت عليه من بحث أ.د/ أسماء بنت علي الحطاب، بعنوان: الحكم الفقهي المسكوت عنه في القرآن الكريم.. «آية الوضوء أنموذجًا»، مجلة البحث العلمي الإسلامي، عدد رقم ٤٥ في تاريخ ٢٠٢٢/١٢/٣٠م (ص ٢٥٣).

(٥) لم أقف على تعريف له باعتباره علمًا مستقلًّا بذاته.

(٦) انظر: المصباح المنير (٢/ ٦٨١)، لسان العرب (١٢/ ٢٣).

(٧) رأيت أن أُعرفه كما ذكرت في المتن ليكون تعريفًا جامعًا مانعًا.

المطلب الثالث

أسباب السكوت عن الحكم، وسبب نزول آية التيمُّم

أولًا: أسباب السكوت عن الحكم:

المتأمل في أسرار جمال وكمال الشريعة الإسلامية يجد أنها تَكمُن في كون نصوصها جاءت بأحكام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان؛ لأنها نصوص تامة غير متناقضة أو قاصرة، يُضاف إلى ذلك تنوُّع أساليب نصوصها بين الإجمال والتفصيل، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ونَتجَ عن ذلك تنوُّع في الأحكام واختلاف في المذاهب، ولعل الحكم المسكوت عنه له نصيب الأسد في تنوُّع تلك الأحكام، ولو أمعنا النظر لوجدنا أن هناك أسبابًا قوية تكمن خلف السكوت عن الحكم، ولعل أبرزها ما يلي:

(١) أن يكون السكوت عن الحكم لرفع الحرج ودفع المشقة عن المكلَّفين رِفقًا بهم؛ لقوله ﷺ للرجل الذي سأله عن الحج: أكُلَّ عام يا رسول الله؟ فسكت النبي ﷺ، حتى كرَّرها الرجل ثلاثًا، فقال رسول الله ﷺ: «لو قلت: نعم، لوجَبَت، ولَمَا استطعتم»[(١)].

(٢) أن يكون السكوت عن الحكم لدَرء مفسدة، فترك سبِّ آلهة المشركين والتزام السكوت أفضل من التمادي في سَب آلهتهم؛ لما يترتَّبُ عليه من سبِّهم الله ورسوله، وتلك مفسدة كبرى، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[(٢)].

(٣) أن يكون السكوت عن الحكم لعدم توفُّر الداعي للنطق به، وهذا يتكرَّر كثيرًا في كل عصر من العصور لتكرُّر المستجدات والنوازل الفقهية التي يستلزم وجودَها ووجودَ حُكم لها التطورُ السريع.

(٤) دلالة مفهوم الموافقة أو المخالفة على الحكم المسكوت عنه، فنجد أن الله عزَّ وجلَّ نهى عن التأفُّف للوالدين في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[(٣)]، ولكنه لم يَنهَ عن ضربهما وشتمهما، وإنما عُلِم ذلك بدلالة مفهوم الموافقة، وفي قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾[(٤)]، فدلالة اللفظ تقتضي جَلدَ الزاني والزانية غير المحصَنَين مائة جلدة، فيكون الجلد أكثرَ من مائة ممتنعًا بمقتضى مفهوم المخالفة.

---

(١) صحيح مسلم: القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج ، دار الكتب العلمية، ك/ الحج، باب فرض الحج مرة في العمر (٢/ ٩٧٥).

(٢) سورة الأنعام، آية: ١٠٨.

(٣) سورة الإسراء، آية: ٢٣.

(٤) سورة النور، آية: ٢.

(٥) كـون المسكـوت عنه قد سبق بيانـه، ولم يُنسَخ أو يتغيَّر، كتـرك النبي ﷺ الإنكار على اليهود والنصارى دائمًا؛ لأنه مُصِرٌّ على تكفيرهم[١].

(٦) أن يكون الحكم المسكوت عنه على حُكم الأصل، خاصةً فيما يتعلق بالعادات والمعاملات؛ إذ إن الأصل فيها الإباحة، بخلاف العبادات التي يُتوقَّف فيها عند النصوص.

(٧) أن يكون المسكوت عنه موافقًا للشريعة، ومتماشيًا مع مَقاصدها، فيكون سكوت الشارع عن بعض الأحكام إقرارًا منه بصحتها؛ لموافقتها الشريعة الإسلامية.

ثانيًا: سبب نزول آية التيمُّم:

عَـن عَائشَةَ رضي الله عنها، أَنَّهَا قَالَت: «خَرجنَا مَـعَ رَسُول اللّه ﷺ في بَعض أَسفَاره، حَتَّى إذَا كُنَّـا بالبَيـدَاء (أو بذَات الجَيش) انقَطَعَ عقـدٌ لي، فَأَقَامَ رَسُولُ اللّه ﷺ عَلَـى التمَاسه، وَأَقَامَ النَّاسُ مَعَـهُ، وَلَيسُوا عَلَى مَاء، وَلَيسَ مَعَهُم مَـاءٌ، فَأَتَى النَّاسُ إلَى أَبي بَكر فَقَالُـوا: أَلاَ تَرَى إلَى مَا صَنَعَت عَائشَةُ رضي الله عنها؟ أَقَامَت برَسُول الله ﷺ وَبالنَّاس مَعَهُ وَلَيسُوا عَلَى مَاء، وَلَيسَ مَعَهُم مَـاءٌ، فَجَـاءَ أَبُو بَكر - رضي الله عنـه -وَرَسُولُ اللّه ﷺ وَاضـعٌ رَأسَهُ عَلَى فَخذي قَـد نَامَ، فَقَالَ: حَبَسـت رَسُـولَ اللّه ﷺ وَالنَّاسَ وَلَيسُوا عَلَى مَاء، وَلَيسَ مَعَهُم مَاءٌ، قَالَت: فَعَاتَبَنِي أَبُو بَكر - رضي الله عنه -، وَقَالَ مَا شَاءَ الله أَن يَقُولَ، وَجَعَلَ يَطعُنُ بيَده في خَاصرَتي، فَلا يَمنَعُنِي منَ التَّحَرُّك إلاَّ مَـكَانُ رَسُـول الله ﷺ عَلَى فَخذي، فَنَامَ رَسُولُ اللّه ﷺ حَتَّـى أَصبَحَ عَلَى غَير مَاء، فَأَنزَلَ اللّه آيَةَ التَّيَمُّـم فَتَيَمَّمُوا. فَقَالَ أُسَيدُ بنُ الحُضَير: مَا هـيَ بأَوَّل بَرَكَتكُم يَا آلَ أَبي بَكر. فَقَالَت عَائشَةُ رضي الله عنهَا: فَبَعَثنَا البَعيرَ الَّذي كُنتُ عَليه، فَوَجَدنَا العقدَ تَحتَه»[٢].

المبحث الثاني

الأحكام الفقهية المسكوت عنها في آية التيمُّم

تُعَدُّ آية التيمُّم من الآيات العِظام في الإعجاز العلمي، حيث اقتضت حِكمة الله تعالى استبدال الوضـوء والغسل بالماء بالتيمُّم، وقـد أثبت العلـم الحديث فوائد التراب في قتل بعض الجراثيم؛ لاحتوائـه علـى كميات كبيرة من البكتيريا التي تُزيل التلوثـات، ولا سيما التربة التي تُلامس سطح الأرض؛ لأنهـا أكثر انتفاعًا بنور الشمس والهـواء، فهي تعمل على تحليل المـواد العضوية، وإبادة كل أنـواع العفونـة، يُضاف إلى ذلك أن الله عـز وجل جعل التيمُّم بديلًا عـن الوضوء؛ ليجمع بين الخضـوع له بمسـح التراب على الوجه والكفَّين، والتعقيم والطهـارة الموجودَين في التراب، يقول

(١) انظر: الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي: المحصول، ط ٣/ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، مؤسسة الرسالة (٤/ ٢٨٥)، الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي: الفصول في الأصول، ط٢/ ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، وزارة الأوقاف الكويتية (٢/ ٣٩).

(٢) صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، ط٥، ١٩٩٣م، دار ابن كثير. ك/ التيمم، باب قول الله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ (١/ ٧٤)، صحيح مسلم: ك/ الحيض، باب التيمم (١/ ٢٧٩).

الشيخ السعدي: «وفي هذه الآية الكريمة مشروعية هذا الحكم العظيم، الذي امتَنَّ به الله على هذه الأمة، وهو مشروعية التيمُّم، وقد أجمع على ذلك العلماء، ولله الحمد»[1].

والمتأمل يجد أن الله تعالى قد أجمل الكلام في آية التيمُّم عن كيفيته دون تفصيل؛ لذا فإن آيـة التيمُّم تشتمل علـى أحكام فقهية[2] كثيرة دلَّت عليها نصوصـ أخرى، وكانت مَحلًّا لاختلاف العلماء فيها، واعتبَروا أن ما سكت عنه الشارع الحكيم في آية التيمُّم من السُّنن والآداب، وحصر أركان التيمُّم فيما ذُكر في نص الآية، أو يكون ما سكت عنه من أركان التيمُّم، ولكن ثبتت بنصوص غيـر آيـة التيمُّم؟ قال أبـو بكر: «قد ذكرنا ما حضرَنـا من علم أحكام هذه الآيـة، وما في ضِمنِها مـن الدلائل على المعاني، وما يشتمل عليه مـن وجوه الاحتمال على ما ذهب إليه المختلفون فيها، وذكرناه عن قائليها من السَّلف وفقهاء الأمصار، وإنزال الله إياها بهذه الألفاظ المحتملة للمعاني ووجـوه الـدلالات على الأحكام، مع أمـره إيانا باعتبارها والاستدلال بها فـي قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ﴾[3]، وقولـه تعالـى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾[4]، فحَثَّنـا علـى التفكُّر فيـه، وحرَّضَنا علـى الاستنباط والتدبُّـر، وأمرَنا بالاعتبار لنتسابق إلى إدراك أحكامه، وننال درجة المستنبِطين والعلماء الناظرين»[5]، وسوف أعرض لهذه الأحكام في إحدى عشرة مسألة.

المسألة الأولى

النية في التيمُّم

صورة المسألة: شخص أراد التيمُّم هل تلزَمه النية؟

اتفق الفقهاء[6] على عدم صحة التيمُّم إلّا بنية، ودليل ذلك الكتاب والسُّنة والمعقول.

---

(١) انظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر: تيـسير الكـريم الرحمن في تفسير كلام المـنان، ط٢/١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، عالم الكتب - بيروت. (١/ ٣٨٤).

(٢) انظر: الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت (٢ /٤٦٠)، ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، ط١/ ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، دار الكتاب العربي - بيروت (١/ ٤٩٠ وما بعدها) (٢/ ٦٠)، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، ط١/ ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، دار الفكر - بيروت، (٣/ ٥٦ وما بعدها) (٣/ ١٥٩وما بعدها)، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري: تفسير القرآن العظيم، ط١/١٤٢٩هـ، دار الكتب العلمية - بيروت (٢/ ٢٧٩)، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: زاد المسير، ط١/ ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، دار الكتاب العربي - بيروت، (١/ ٤١٢)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (١/ ٥٠٣)، السايس، محمد علي: تفسير آيات الأحكام، دار الكتب العلمية – بيروت (١/ ١١٤) (١/ ١٧٨).

(٣) سورة النساء، آية: ٨٣.

(٤) سورة النحل، آية: ٤٤.

(٥) انظر: الجصاص، أحكام القرآن (٢/ ٤٩١).

(٦) انظر: السرخسي، شمس الدين: المبسوط، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م (١/ ١١٦)، ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد: شرح فتح القدير، دار الفكر - بيروت (١/ ١٢٩)، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ط٣/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، مكتبة الخانجي - القاهرة (١/ ٥٢)، الشافعي، محمد بن إدريس: الأم، ط١/ ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، دار قتيبة - بيروت (١/١٨٦)، ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد: المغني، ١٤١٤هـ. - ١٩٩٤م (١/ ٢٨٦).

(أ) الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1]، فالتيمُّم في اللغة القصد، وهو نص صريح في الآية، والقصد هو النية.

(ب) السُّنة: قول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[2]، النية شرط لصحة العمل وقبوله وإجزائه[3].

(ج) المعقول: منه[4]:

(١) التيمُّم طهارة عن حدث، فلم تَصِح بغير نية.

(٢) التيمُّم قُربة إلى الله تعالى، وطاعة وامتثال أمر، ولا يحصل ذلك بغير نية كالصلاة.

ثم اختلفوا بعد ذلك في كون النية في التيمُّم ركنًا أو شرطًا؟ على قولَين:

القول الأول: ذهب الحنفية[5] والحنابلة[6] إلى أن النية شرط في التيمُّم، وليست رُكنًا، ودليلهم على ذلك:

(١) أن التيمُّم يُنبِئ عن القصد، والنية هي القصد، فلا يتحقَّق بدونها[7].

(٢) التيمُّم لا يُعَدُّ طهارةً حقيقية، بل يُصار إليه عند الحاجة، والحاجة إنما تُعرف عند النية، بخلاف الوضوء الذي يُعَدُّ طهارة حقيقية، فلا يُشترط له الحاجة ليصير طهارة؛ لذا لا يُشترط له النية[8].

القول الثاني: ذهب المالكية[9] والشافعية[10] إلى أن النية ركن في التيمُّم وليست شرطًا؛ لأن التيمُّم طهارة، فلا بد من النية لتكون صحيحة، فتكون ركنًا؛ إذ إن الركن أقوى من الشرط.

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦.

(٢) صحيح البخاري: ك/ بدء الوحي باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (١/ ٦).

(٣) انظر: العثيمين، محمد بن صالح: الشرح الممتع على زاد المستقنع، ط٨/ ١٤٣٩ه، دار ابن الجوزي - الرياض (١/١٩٤).

(٤) انظر: ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر: الشرح الكبير، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، دار الفكر - بيروت (١/ ٢٩٣).

(٥) انظر: شرح فتح القدير (١/١٢٩)، الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط١/١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية - بيروت (١/٣٣٠).

(٦) انظر: المغني (١/ ٢٨٦)، الشرح الممتع على زاد المستقنع (١/ ٣٩٩).

(٧) انظر: شرح حاشية القدير (١/١٢٩-١٣٠)، بدائع الصنائع (١/ ٣٣١).

(٨) نفس المرجع.

(٩) انظر: بداية المجتهد و نهاية المقتصد (١/ ٥٢)، ابن جزي، محمد بن أحمد: القوانين الفقهية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، المكتبة العصرية - بيروت (ص ٦٢).

(١٠) انظر: الأم (١/ ١٨٦)، الشيرازي، أبو إسحاق: المهذب في فقه الإمام الشافعي، ط٢/١٤٢٢هـ. - ٢٠٠١م، دار القلم - دمشق، (١/ ١٢٩).

المسألة الثانية

التسمية في التيمُّم

صورة المسألة: شخص أراد التيمُّم للصلاة، هل تلزمه التسمية؟

اتفق الفقهـاء على[١] مشروعية التسمية عند التيمُّم، إلحاقًا له بالعبادات المختلفة؛ إذ إنها تجلب البركة.

ثم اختلفوا بعد ذلك في حُكم التسمية عند ابتداء التيمُّم على ثلاثة أقوال[٢]:

القول الأول: ذهب الجمهور، ومنهـم الحنفية[٣]، والشافعية[٤]، ورواية عند الحنابلة[٥]، إلى أن التسمية عند ابتداء الوضوء سُنّة؛ إذ إن التسمية مستحبة في جميع العبادات.

القـول الثاني: ذهب المالكية[٦] إلى أنه تُندَب التسمية عند ابتداء الوضوء، فكما أن التسمية عند الوضوء والغسل مندوبة، كانت كذلك مندوبة عند التيمُّم؛ لأنه بدل عنهما، والبدل يأخذ حكم المبدل[٧].

ويُناقَش ذلك: بأن القياس لا يصح؛ إذ إن المقيس عليه محل خلاف بين الفقهاء.

القـول الثالـث: ذهب الحنابلة في الصحيـح عندهم[٨] إلى أن التسميـة عند ابتداء الوضوء واجبـة على الذاكـر دون الناسي؛ لما رواه أبو هريرة رضي الله عنـه أن النبي ﷺ قال: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»[٩].

---

(١) انظر: ابن عابدين، محمد أمين: رد المحتار على الدر المختار، ط١/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية - بيروت (٣٩٣/١)، القوانين الفقهية (ص ر٦٢)، المجموع (٢/ ٢٦٢)، الشرح الكبير (١/ ٣٠٩).

(٢) وخلافهم في هذه المسألة مبني على خلافهم في التسمية عند الوضوء.

(٣) انظر: الدر المختار (١/ ٣٩٣)، البحر الرائق (١/ ٢٥٥).

(٤) انظر: المجموع (٢/ ٢٦٢).

(٥) انظر: ابن مفلح، شمس الدين محمد: الفروع، ط١/ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دار المؤيد - الرياض (١/ ٢٩٩)، المرداوي، علاء الدين أبو الحسين علي بن سليمان: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط١/ ١٣٧٤هـ.، دار إحياء التراث العربي - بيروت (١/ ٢٠٩).

(٦) الصاوي، الشيخ أحمد: بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ط١/ ٢٠٠٢م، دار المدار الإسلامي (١/ ١٦٣)، الغرياني، الصادق عبد الرحمن: مدونة الفقه المالكي، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م، مؤسسة الريان - بيروت (١/ ٢٢٨).

(٧) انظر: الخرشي، محمد بن عبد الله بن علي: حاشية الخرشي، ط١/ ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية - بيروت (١/ ٣٦٣)، الشرح الممتع على زاد المستقنع (١/ ٤١٠).

(٨) انظر: الإنصاف (١/ ٢٧٤)، البهوتي، منصور بن يونس بن صالح الدين بن حسن بن إدريس: كشاف القناع عن متن الإقناع . ط ٣ / ١٩٩٩م . دار الكتب العلمية بيروت (١/ ٤٢١).

(٩) سنن أبي داود: السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، ط ١/١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، دار المعرفة - بيروت، ك/ الطهارة، باب التسمية على الوضوء (١/ ١٨٧)، سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، ط١/١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية - بيروت، ك/ الطهارة باب ما جاء في التسمية عند الوضوء (٣١/١)، قال أبو عيسى: قال أحمد بن حنبل: لا أعلم في هذا الباب حديثًا له إسناد جيد.

ونُوقِش ذلك: بأن الحديث ضعيف؛ لأنه من رواية يعقوب بن سلمة عن أبيه، وهما مجهولان[١].

المسألة الثالثة

ما يصح التيمُّم به من تراب وغيره

صورة المسألة: إذا أراد شخص التيمُّم، فهل يلزمه التيمُّم بالتراب؟ وهل يشترط في التراب أن يكون طاهرًا؟

اتفق الفقهاء[٢] على أن التيمُّم يكون بالتراب الطاهر، واستدلوا على ذلك بالكتاب والسُّنة والمعقول.

(أ) الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[٣].

وجه الدلالة: دلَّت الآية الكريمة صراحةً على أن التيمُّم يكون بالصعيد الطيب، وهو التراب الطاهر؛ إذ هو أولى ما يُطلَق عليه من المعاني[٤].

(ب) السُّنة: عن حُذيفةَ رَضِيَ اللهُ عنه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «فُضِّلنا على النَّاسِ بثلاث: جُعِلَت صفوفُنا كصفوفِ الملائكةِ، وجُعِلَت لنا الأرضُ كلُّها مسجِدًا، وجُعِلَت تُربتُها لنا طَهورًا إذا لم نَجِد الماءَ»[٥].

وجه الدلالة: دلَّ الحديث الشريف صراحةً على أن التراب هو بديل الماء إذا عُدم، فبه تتحقَّق الطهارة المرجُوَّة.

(ج) الإجماع: قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم أن التيمُّم بالتراب ذي الغبار جائز[٦].

ثم اختلفوا بعد ذلك في جواز التيمُّم بغير التراب، من رمل أو حجر أو جصٍّ على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية[٧] والمالكية[٨] ورواية عند الحنابلة[٩]، واختاره شيخ الإسلام

---

(١) انظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان: ميزان الاعتدال، ت/ علي محمد البجاوي، ط١/ ١٣٨٢هـ. ، دار المعرفة - بيروت (٣/ ٢٧٦).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٣٣٤)، بداية المجتهد (٥٥/١)، المجموع (١/ ٢٤٥)، المغني (١/ ٢٨١).

(٣) سورة النساء، آية: ٤٣.

(٤) انظر: المصباح المنير (١/ ٣٣٩)، الأم (١/ ٦٦).

(٥) صحيح مسلم: ك/ المساجد ومواضع الصلاة، باب ابتناء مسجد النبي ﷺ (١/ ٣٧١).

(٦) انظر: ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري: الإجماع، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط١/ ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، دار المسلم (ص ٣٦).

(٧) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٣٣٤)، الزيلعي، عثمان بن علي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية. ط١/١٣١٤هـ. - المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق (١/ ٣٨).

(٨) انظر: بداية المجتهد (٥٥/١)، المغربي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط١/ ١٤١٦هـ. - ١٩٩٥م، دار الكتب العلمية - بيروت (١/ ٥١٣).

(٩) انظر: المغني (١/ ٢٨١)، الإنصاف (١/ ٢٧١).

ابـن تيمية[١]، وابن باز[٢]، وابن عثيمين[٣]، إلى جـواز التيمُّم بجميع ما على الأرض من أجزائها، ودليلهم الكتاب والسُّنة.

(أ) الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[٤].

وجـه الدلالة: قولـه: (صعيدًا)، والصعيد من العُلو، فكل ما تصاعَـدَ على وجه الأرض يكون صعيدًا، ويجوز التيمُّم به[٥]، ونصُّ الآية الكريمة لم يخصِّص شيئًا من الأرض دون شيء.

(ب) السُّنة، منها:

(١) عـن جَابـر بن عَبد اللّه قَالَ: قَـالَ رَسُولُ اللّه ﷺ: «أُعطيتُ خَمسًا لَـم يُعطَهُنّ أَحَدٌ مِنَ الأَنبيَـاء قَبلي: نُصرتُ بالرُّعب مَسيـرَةَ شَهر، وَجُعلَت لِيَ الأَرضُ مَسجدًا وَطَهُـورًا، وَأَيُّمَا رَجُل من أُمّتـي أَدرَكَتـهُ الصَّلَاةُ فَليُصَلِّ، وَأُحلّت لِيَ الغَنَائِمُ، وَكَانَ النّبيُّ يُبعَـثُ إِلَى قَومِهِ خَاصّةً، وَبُعِثتُ إِلَى النَّاسِ كَافّةً، وَأُعطيتُ الشّفَاعَةَ»[٦].

وجه الدلالة: من الحديث الشريف من وجهَين:

الوجـه الأول: دلَّ الحديث الشريف على أن كل بقعـة من الأرض يجوز أن تكون مسجدًا، وكل مكان تجوز الصلاة فيه جاز التيمُّم بترابه؛ إذ لا يشترط لجواز الصلاة أن تكون على تراب[٧]، بل يجوز على أي سطح من الأرض والتيمُّم كذلك.

الوجه الثاني: يدل قوله: (جُعلَت لي الأرض) على أن الأرض تشمل أشياء كثيرة، منها التراب وغيره، وتخصيص بعض أنواع العام بالذِّكر لا يَلزَم تخصيصه، وإن كان يدل على شرفه[٨].

(٢) عن أبي الجُهَيم الحارث بن الصِّمَّة الأنصاريِّ رَضيَ اللّه عنه قال: «أقبل النبيُّ ﷺ من نحـوِ بئرِ جَمَلٍ، فلقِيَـه رجلٌ فسلَّم عليه، فلم يَرُدَّ عليه النبيُّ ﷺ حتـى أقـبَلَ على الجِدارِ، فمسَح

(١) انظر: ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى . ط١/ ١٩٩٧م، دار الجيل- الرياض (٢١/ ٢٠٨)، جاد اللّه، سامي بن محمد: الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، للبعلي، ط٢/ ١٤٤٠هـ. - ٢٠١٩م، دار عطاءات العلم - الرياض (ص ٢٠).

(٢) انظر: ابن باز، عبد العزيز بن عبد اللّه: فتاوى نور على الدرب (٥/ ٣٢٥)، جمعها: د/ محمد بن سعد الشويعر، جامع الكتب الإسلامية.

(٣) انظر: الشرح الممتع (١/ ٣٩١).

(٤) سورة النساء، آية: ٤٣.

(٥) انظر: الشرح الممتع (١/ ٣٩٢).

(٦) صحيح البخاري: ك/ التيمم، باب: قول اللّه تعالى: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا....﴾ (١/ ١٢٨)، صحيح مسلم: ك/ المساجد ومواضع الصلاة (١/ ٣٧١).

(٧) انظر: ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد اللّه بن محمد: الاستذكار، ت/ سالم محمد عطا وآخرين، ط١/ ١٤٢١هـ. - ٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية – بيروت (١/ ٣٠٩).

(٨) انظر: القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي: الذخيرة، ط١/ ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي - بيروت (١/ ٣٤٨).

بوجهِه ويدَيه، ثمَّ ردَّ عليه السَّلامَ»[١].

وجـه الدلالة: دلَّ فِعل النبي ﷺ على جواز التيمُّم بالجدار[٢]، ويُقاس عليه غيره مما هو من جنس الأرض.

(٣) عـن عبد الرَّحمن بن أَبزَى، عن أبيـه، قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال: «إنِّي أجنَبـتُ فلـم أُصب الماء، فقال: لا تُصَلِّ، فقال عمَّار بن ياسر لعمر بن الخطاب: أمَا تَذكُر أنَّا كُنَّـا في سَفَر أنا وَأنتَ، فأجنَبنا فلم نَجِد ماءً، فأمَّا أنت فلم تُصَلِّ، وأمَّا أنا فتمَعَّكتُ في التُّراب وصليتُ، فذكرتُ ذلك للنبي ﷺ، فقال النبيُّ ﷺ: إنَّما كان يكفيكَ أن تضربَ بيدَيك الأرضَ، ثمَّ تَنفُخَ، ثمَّ تمسَحَ بهما وجهَك وكفَّيك»[٣].

وجـه الدلالة: من الحديـث الشريف قول النبي ﷺ أن تضرب بيدَيك الأرض، ولم يُخصِّص ذلك بالتراب.

القول الثاني: ذهب الشافعية[٤]، والحنابلة[٥]، وأبو يوسف من الحنفية[٦]، وبعض المالكية[٧] إلى عدم جواز التيمُّم بغير التراب الطاهر، ودليلهم الكتاب والسُّنة.

(أ) الكتاب، ومنه:

(١) قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[٨].

وجه الدلالة: من الآية الكريمة من وجهَين:

الوجه الأول: قوله: (صعيدًا)، والصعيد لا يُطلَق إلّا على تراب ذي غبار[٩].

الوجـه الثاني: قولـه: (طيبًا)، وصفُ الطيِّب لا يقـع إلَّا في مكانِ الإنباتِ، وهـو التُّرابُ دونَ غيره، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾[١٠].

(٢) قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾[١١] [١٢].

---

(١) صحيح البخاري: ك/ التيمم باب التيمم في الحضر (١/ ١٢٨)، صحيح مسلم: ك/ الحيض، باب التيمم (١/ ٢٨١).

(٢) انظر: المجموع (٢/ ٢٤٧).

(٣) صحيح البخاري: ك/ التيمم باب المتيمم هل ينفخ فيهما (١/ ١٢٩)، صحيح مسلم: ك/الحيض، باب التيمم (١/٢٨١).

(٤) انظر: الأم (١/ ١٩٧)، المجموع (١/ ٢٤٥).

(٥) انظر: المغني (١/ ٢٨١)، الشرح الممتع (١/ ٣٩٠).

(٦) انظر: المبسوط (١/ ١٠٨)، شرح فتح القدير (١ /١٢٧).

(٧) انظر: مواهب الجليل (١/ ٥١٣).

(٨) سورة النساء، آية: ٤٣.

(٩) انظر: الأم (١/١٩٧)، المغني (١/٢٨١).

(١٠) سورة الأعراف، آية: ٥٨.

(١١) سورة المائدة، آية: ٦.

(١٢) انظر: شرح النووي على مسلم (٤/ ٥٧).

وجه الدلالة من وجهَين[1]:

الوجـه الأول: دلَّـت الآية الكريمة صراحـةً على أن المراد هنا التيمُّم بالتـراب؛ إذ إن صيغة (منه) تستلزم التبعيض، ولا يُتصوَّر ذلك إلا في التراب دون غيره من حجر أو جدار.

الوجـه الثاني: قوله: (فامسحوا)، المسح لا يتحقَّق إلا من التراب؛ لأنه لا يُتصوَّر مع الجدار أو الحجر؛ إذ لا يصدُقُ (مسحتُ يدي بالمِنديل) إلا وفي اليد شيء يُزال.

(ب) السُّنة: عن حُذيفةَ رَضيَ اللهُ عنه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «فُضِّلنا على النَّاس بثلاث: جُعلَـت صفوفُنا كصفوفِ الملائكةِ، وجُعِلَت لنـا الأرضُ كلُّها مسجِدًا، وجُعِلَت تُربتُها لنا طَهورًا إذا لم نَجِد الماءَ».

وجـه الدلالة: من الحديث الشريف قوله: «وجُعِلَت تُربتُها لنا طَهورًا إذا لم نَجِد الماءَ»، حيث دلَّ صراحةً على أن المعتبَر في التيمُّم هو التراب بعينه لا غيره[2].

المسألة الرابعة

اشتراط ضرب التراب باليدَين في التيمُّم

صورة المسألة: شخص تيمَّم بالتراب، فهل يلزمه ضرب الأرض باليدَين؟

تعريـف الضـرب لغةً: الضرب معـروف، والضَّربُ مصـدر: ضَرَبتُه، وضَربَـه يَضرِبُه ضَرباً وضَربةً[3].

ومـن خلال المعنى اللغوي يُفهَم أن المقصود في هـذه المسألة الضرب على التراب، وليس الضـرب مقصـودًا لذاته، وعلى ذلـك إذا لمس المتيمِّـم التراب بكفَّيه من غيـر ضرب فهل يكون تيمُّمه صحيحًا؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولَين:

القـول الأول: ذهب الجمهور، ومنهم الحنفية[4] والمالكيـة[5] والشافعية[6] والحنابلة[7] إلى أنه لا يجب ضرب الأرض باليدَين في التيمُّم، بل لو وضع يدَيه على الأرض بهدوء بدون ضرب جاز تيمُّمه؛ لعمـوم قوله تعالـى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾[8]، فالأمر هنا بالمسح

(١) انظر: الذخيرة (١/ ٣٤٧)، المغني (١/ ٢٨١).

(٢) انظر: الذخيرة (١/ ٣٤٨).

(٣) انظر: لسان العرب (١/ ٥٤٣).

(٤) انظر: المبسوط (١/١٠٦)، رد المحتار (١/ ٣٩٣ وما بعدها).

(٥) انظر: حاشية الخرشي (١/ ٣٦٣).

(٦) انظر: المجموع (١/ ٢٦٢-٢٦٣)، مغني المحتاج (١/ ٢٦٥).

(٧) انظر: كشاف القناع (١/ ١٦٦)، الشرح الممتع (١/ ٤١٠).

(٨) انظر: سورة المائدة، آية: ٦.

دون الضـرب، وعليه متـى ما تم المسح على العضـو محل الفرض تحقَّق المـراد، ولا يلزم ضرب الأرض[١].

القـول الثاني: ذهب الحنفية في قـول[٢] إلى أنه يجب ضرب الأرض باليدَين؛ ليكون تيمُّمه صحيحًا، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «التيمُّم ضربتان؛ ضربة للوجه، وضربة لليدَين إلى المرفَقَين»[٣]، فالضرب من مُسمَّيات التيمُّم؛ لذا لا يصح التيمُّم إلا به[٤].

المسألة الخامسة

تفريج أصابع اليد عند الضرب على الأرض

صورة المسألة: شخص تيمَّم بالتراب، فهل يلزمه عند ضرب الأرض أن تكون اليدان مُفرَجة الأصابع؟

اختلـف الفقهـاء فيما إذا كان يلـزم المتيمِّم تفريج الأصابع عند الضـرب على الأرض حال التيمُّم على قولَين:

القـول الأول: ذهب الجمهـور، ومنهم الحنفيـة[٥] والشافعية[٦] والحنابلـة[٧] إلى استحباب تفريـج المتيمِّم أصابعَه عند الضرب على الأرض؛ لأن في التفريـج زيادة لتَصاعُد الغبار[٨] الذي يُعَدُّ أحد شروط التراب المتيمَّم به، وفي ذلك مبالغة في التطهير[٩].

القـول الثاني: ذهب بعضـ الشافعية[١٠] إلى عدم جواز تفريـج الأصابع للمتيمِّم عند ضرب الأرض فـي الضربة الأولى؛ لعموم نص الآيـة: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾[١١]، فلـم تَذكُر تفريج الأصابع، يُضاف إلى ذلك أنه يلزم من ذلك طهارة اليد بالتراب أولًا قبل الوجه، وهذا يسقط الترتيب الذي يُعَدُّ من سُنَن التيمُّم[١٢].

---

(١) انظر: شرح فتح القدير (١/ ١٢٦)، كشاف القناع (١/ ١٦٦).

(٢) انظر: المبسوط (١/١٠٦)، رد المحتار (١/ ٣٩٣ وما بعدها)، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط/ ٣، دار الكتاب الإسلامي (١/ ٢٥٣).

(٣) الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود: سنن الدارقطني، ط١/٢٠٠٤م، مؤسسة الرسالة - بيروت، ك/ الطهارة باب التيمم (١/ ٣٣٢)، وقال الدارقطني: رواه علي بن ظبيان مرفوعًا، ووقفه يحيى القطان وهُشَيم وغيرهما، وهو الصواب.

(٤) انظر: البحر الرائق (١/ ٢٥٣).

(٥) انظر: المبسوط (١/١٠٦)، رد المحتار (١/ ٣٩٣ وما بعدها)، البحر الرائق (١/ ٢٥٥).

(٦) انظر: المجموع (١/ ٢٦٢-٢٦٣).

(٧) انظر: الإنصاف (١/ ٢٨٦)، الشرح الممتع (١/ ٤١١).

(٨) انظر: كشاف القناع (١/ ١٦٦).

(٩) انظر: كشاف القناع (١/ ١٦٦).

(١٠) انظر: روضة الطالبين (١/ ٢٢٦).

(١١) سورة المائدة، آية: ٦.

(١٢) انظر: روضة الطالبين (١/ ٢٢٦).

المسألة السادسة

عدد الضربات في التيمُّم

صورة المسألة:

شخص يريد التيمُّم بالتراب، كم عدد الضربات المعتبَرة ليكون تيمُّمه صحيحًا؟

اختلف العلماء في عدد الضربات على التراب للتيمُّم، على قولَين:

القول الأول: ذهب الحنفية[١] والمالكية[٢] والشافعية[٣] إلى أن عدد الضربات للمتيمِّم على التراب ضربتان، واستدلوا على ذلك بالكتاب والسُّنة.

(أ) الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾[٤].

وجه الدلالة: الآية الكريمة تعرَّضَت للأمر بتكرار التيمُّم من الصعيد دلالةً؛ لأن التيمُّم بدلٌ عن الوضوء، ولا يجوز استعمال ماء واحد في عضوَين مختلفَين عند الوضوء، فكذلك في التيمُّم لا يجوز استعمال تراب واحد في عضوَين مختلفَين أيضًا؛ لأن البدل لا يخالف المُبدَل[٥].

(ب) السُّنة: عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «التيمُّم ضربتان؛ ضربة للوجه، وضربة لليدَين إلى المرفَقَين».

وجه الدلالة: دلَّ الحديث الشريف صراحةً على أن الواجب في التيمُّم ضربتان؛ إحداهما للوجه، والأخرى لليدَين.

القول الثاني: ذهب الحنابلة[٦]، وطائفة من السلف[٧]، وعامة أهل الحديث[٨]، وابن باز[٩]، وابن عثيمين[١٠] إلى أن عدد الضربات للمتيمِّم على التراب ضربة واحدة، واستدلوا على ذلك بالكتاب والسُّنة.

(أ) من الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ

---

(١) انظر: المبسوط (١/ ١٠٦)، بدائع الصنائع (١/ ٣١٠-٣١٣).

(٢) انظر: بداية المجتهد (١/ ٥٤)، الذخيرة (١/ ٣٥٢).

(٣) انظر: الأم (١/ ١٩)، المجموع (٢/ ٢٦٢).

(٤) سورة المائدة، آية: ٦.

(٥) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٣١٣).

(٦) انظر: المغني (١/ ٢٩٠)، الإنصاف (١/ ٢٨٦).

(٧) انظر: الشرح الكبير (١/ ٣٠٩).

(٨) انظر: أضواء البيان (١/ ٣٥٩).

(٩) انظر: مجموع فتاوى ابن باز، الموقع الرسمي لسماحة الشيخ ابن باز عبر الرابط https://binbaz.org.sa/ (١٠/ ١٨٩).

(١٠) انظر: الشرح الممتع (١/ ٤١٣).

وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾[1].

وجه الدلالة: من الآية الكريمة أن الأمر بالتيمُّم ورد مطلَقًا لم يقيَّد بعدد معين، لا ضربة ولا ضربتَين[2]، وامتثال هذا الأمر يحصل بضربة واحدة، فلا يجب أكثر منها.

(ب) السُّنــة: قوله ﷺ لعَمّــار: «إنَّمَا كَانَ يَكفيكَ أَن تَصنَعَ هَكَذَا. فَضَــرَبَ بِكَفّه ضَربَةً عَلَى الأَرضِ، ثُمّ نَفَضَهَا، ثُمّ مَسَحَ بِهِمَا ظَهرَ كَفّه بِشِمَالِه، أَو ظَهرَ شِمَالِه بِكَفّه، ثُمّ مَسَحَ بِهِمَا وَجهَهُ»[3].

وجه الدلالة: دلَّ فعل النبي ﷺ صراحةً على أن الواجب للتيمُّم ضربة واحدة، ولو كان التيمُّم يتحقَّــق بأكثــر من ضربة لبيَّنَه النبــي ﷺ وعلَّمَه لعمار في وقته؛ لأنه بيــان، ولا يجوز تأخيره عند الحاجة إليه.

المسألة السابعة

صفة مسح الوجه في التيمُّم

صورة المسألة: شخص تيمَّم بالتراب، ما المقدار المعتبَر في مسح الوجه؟

اتفق الفقهاء[4] على أن مسح الوجه من فروض التيمُّم، واستدلوا بصريح آية التيمُّم، وصريح الأحاديث الواردة فيه، ثم اختلفوا بعد ذلك في مقدار ما يُمسَح من الوجه على قولين:

القــول الأول: ذهــب الجمهور مــن الحنفيــة[5] والمالكيــة[6] والشافعية[7] والحنابلــة[8] إلى وجــوب استيعــاب جميع الوجه بالمسح، فإن ترك موضعًا من الوجه لــم يُمسَح بالتراب لم يجزئه؛ لقولــه تعالــى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ ﴾[9]، فالأمر هنا بمســح الوجه للوجوب باستيعاب جميع الوجه؛ إذ إن الباء في قوله: (بوجوهكم) للإلصاق لا للتبعيض[10].

القــول الثاني: رواية عن أبــي حنيفة[11] وبعض المالكية[12] إلى عــدم وجوب استيعاب مسح

(١) سورة المائدة، آية: ٦.

(٢) انظر: المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم: العدة شرح العمدة، دار الفكر – بيروت (ص ٤٩).

(٣) صحيح البخاري: ك/ التيمم، باب التيمم ضربة (١/ ١٣٣).

(٤) انظر: المبسوط (١/ ١٠٧)، مواهب الجليل (١/ ٥١٠)، الأم (١/ ١٠٣)، المغني (١/ ٢٩٠).

(٥) انظر: المبسوط (١/ ١٠٧)، بدائع الصنائع (١/ ٣١٤- ٣١٥).

(٦) انظر: الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف: المنتقى، ط١/١٣٣١ه، دار الكتاب العربي – بيروت (١/ ١١٤)، مواهب الجليل (١/ ٥١٠- ٥١١).

(٧) انظر: الأم (٢/ ١٠٣)، المجموع (٢/ ٢٤٢-٢٤٣).

(٨) انظر: المغني (١/ ٢٩٠)، كشاف القناع (١/ ٤١١).

(٩) سورة النساء، آية: ٦.

(١٠) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٣١٤-٣١٥)، المغني (١/ ٢٩٠).

(١١) انظر: المبسوط (١/ ١٠٧)، بدائع الصنائع (١/ ٣١٤- ٣١٥).

(١٢) انظر: المنتقى (١/ ١١٤)، مواهب الجليل (١/ ٥١٠- ٥١١).

جميع الوجه بالتراب، فمتى مسح الأكثر فقد امتثل الأمر، ودليلهم المعقول، ومنه:

(١) أن هذا مسح، فلا يجب فيه الاستيعاب كمسح الرأس والخُفّ[١].

(٢) أن ذلك مما تَكثُر به البلوى، فوجب التخفيف[٢].

المسألة الثامنة

صفة مسح الكفَّين في التيمُّم

صورة المسألة: شخص تيمَّم بالتراب ما المقدار المعتبَر في مسح الكفَّين؟

اختلف الفقهاء في القَدر الذي يمسح من اليدَين في التيمُّم على قولَين:

القول الأول: ذهب الحنفية[٣]، والمالكية[٤]، والشافعية في الجديد[٥]، إلى وجوب مسح اليدَين إلى المرفَقَين، ودليلهم الكتاب والسُّنة.

(أ) الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾[٦].

وجه الدلالة: أن الآية الكريمة أَطلَقَت اليد، وقُيِّدَت بالمرفق قياسًا على الوضوء؛ لأن التيمُّم بدلٌ عن الوضوء، والبدل لا يخالف المُبدَل[٧].

(ب) السُّنة: عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «التيمُّم ضربتان؛ ضربة للوجه، وضربة لليدَين إلى المرفَقَين»[٨].

وجه الدلالة: دلَّ الحديث الشريف دلالةً صريحةً على أن الواجب مسح اليدَين إلى المرفَقَين.

القول الثاني: ذهب الشافعي في القديم[٩]، والحنابلة[١٠]، إلى وجوب مسح الكفَّين فقط من اليدَين، ودليلهم الكتاب والسُّنة.

(أ) الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم

---

(١) انظر: المبسوط (١/ ١٠٧).

(٢) انظر: البحر الرائق (١/ ٢٥٢).

(٣) انظر: المبسوط (١/ ١٠٧)، شرح فتح القدير (١/ ١٢٥).

(٤) انظر: بداية المجتهد (١/ ٥٣)، المنتقى (١/ ١١٤).

(٥) انظر: الأم (٢/ ١٠٢-١٠٣)، المجموع (٢/ ٢٤٢-٢٤٣).

(٦) سورة المائدة، آية: ٦.

(٧) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٣٢١)، الحاوي الكبير (٢/ ٩٥٣).

(٨) سنن الدارقطني: ك/ الطهارة، باب كيف التيمم (١/ ١٨٠) الحديث ضعيف لأن في إسناده عليا بن ظبيان، قال عنه يحيى بن سعيد وأبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي وأبو حاتم: متروك. انظر: الجرجاني، أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال. ط١/ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م. دار الفكر - بيروت (٥/ ١٨٧).

(٩) انظر: الحاوي (٢/ ٩٥٠)، المهذب (١/ ١٢٥).

(١٠) انظر: الشرح الكبير (١/ ٢٩١-٢٩٢)، كشاف القناع (١/ ١٦٢).

مِّنْهُ ﴾[1].

وجـه الدلالة: الأمر فـي الآية الكريمة بالتيمُّم ورد مطلَقًا في اليـد، واليد عند الإطلاق يُراد بها الكف فقط، يؤيِّد ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[2]، والقطع في السرقة ورد مُطلَقًا، فعُلِم أنه من مَفصِل الكَفِّ، وكذلك التيمُّم[3].

المسألة التاسعة

الترتيب في التيمُّم

صورة المسألة: شخص تيمَّم، فمسح كفَّيه قبل وجهه، هل يجزئه ذلك؟ أم لا بد من مراعاة الترتيب؟

اتفق الفقهاء[4] على مشروعية الترتيب في التيمُّم: الوجه أولًا، ثم الكفان، بدلالة آيتَي التيمُّم الظاهرة وفِعل النبي ﷺ.

ثم اختلفوا بعد ذلك هل الترتيب فرض أم سُنة؟ على ثلاثة أقوال:

القـول الأول: ذهـب الحنفية[5] والمالكيـة[6] وقول مقابِـل الراجح عند الحنابلـة[7] إلى أن الترتيب في التيمُّم سُنة مطلَقًا، ودليلهم فِعل النبي ﷺ، وقياس التيمُّم على الوضوء، فكما لا يجب الترتيب في الوضوء فكذلك لا يجب في التيمُّم؛ لأنه بدل عنه، والبدل يأخذ حُكم المُبدَل[8].

القول الثاني: ذهب الشافعية[9] إلى أن الترتيب في التيمُّم فرض مطلَقًا، ودليلهم آيتَا التيمُّم، فقد أمر الله تعالى بالبدء بالوجه أولًا ثم اليدَين[10].

القول الثالث: ذهب الحنابلة -في الراجح-[11] إلى التفصيل في ذلك، فهو فرض في التيمُّم مـن الحدث الأصغـر، وسُنة في التيمُّم من الحدث الأكبر، ودليلهـم تعليم النبي ﷺ لعَمَّار عندما تيمَّـم مـن الجنابة، فالحديـث دليل صريح على تَـركِ الترتيب في التيمُّم من الحـدث الأكبر دون

(١) سورة المائدة، آية: ٦.

(٢) سورة المائدة، آية: ٣٨.

(٣) انظر: المغني (١/ ٢٩٢).

(٤) انظر: المبسوط (١/١٢١)، مواهب الجليل (١/ ٥٥٢)، المجموع (٢/ ٢٦٨-٢٦٩)، الشرح الممتع (١/ ٣٩٧).

(٥) انظر: المبسوط (١/١٢١)، البلخي، نظام الدين البرنهابوري: الفتاوى الهندية، ط٢/١٣١٠ه، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر (١/٣٠).

(٦) انظر: مواهب الجليل (١/ ٥٥٢)، حاشية الخرشي (١/ ٣٦٢).

(٧) انظر: الإنصاف (١/ ٢٧٤)، الشرح الممتع (١/ ٣٩٧).

(٨) انظر: المبسوط (١/ ١٢١)، الذخيرة (١/ ٣٥٦).

(٩) انظر: المجموع (٢/ ٢٦٨-٢٦٩)، مغني المحتاج (١/ ٢٦٥).

(١٠) انظر: أضواء البيان (٢/ ٣٩).

(١١) انظر: الإنصاف (١/ ٢٧٤)، الشرح الممتع (١/ ٣٩٧).

الحـدث الأصغر، كما استدلوا بقياس التيمُّم على الوضوء، فكما وجب الترتيب في الوضوء فكذلك يجب في التيمُّم؛ لأنه بدل عنه، والبدل يأخذ حُكم المُبدَل[١] بجامع أنهما طهارة لرفع الحدث.

المسألة العاشرة

الموالاة في التيمُّم

صـورة المسـألة: شخص تيمَّم فمسـح وجهه، ثم انشغل بأمر ما، ثم عـاد فمسح كفَّيه، هل يجزئه ذلك؟ أم لا بد من مراعاة الموالاة؟

اتفق الفقهاء[٢] على مشروعية الموالاة في التيمُّم؛ الوجه أولًا ثم الكفان، بدلالة آيتَي التيمُّم الظاهرة، وفِعل النبي ﷺ.

ثم اختلفوا بعد ذلك هل الموالاة فرض أم سُنة؟ على ثلاثة أقوال:

القـول الأول: ذهب الحنفيـة[٣] والشافعية[٤]، وقول مقابل الراجح عنـد الحنابلة[٥]، إلى أن المـوالاة في التيمُّـم سُنّة مُطلَقًـا، ودليلهم فِعل النبـي ﷺ، ودليلهم قياس التيمُّـم على الوضوء، فكمـا لا تجـب الموالاة في الوضـوء، فكذلك لا يجب في التيمُّم؛ لأنه بدل عنـه، والبدل يأخذ حُكم المبدل[٦].

القـول الثاني: ذهـب المالكية[٧] إلـى أن الموالاة فـي التيمُّم فرض مُطلَقًـا، ودليلهم قياس التيمُّـم على الوضـوء والغسل، بجامع أن الجميع طهـارة، فكما تَلزَم الموالاة فـي الوضوء والغسل فكذلك في بدله[٨].

القول الثالث: ذهب الحنابلة في الراجح[٩] إلى التفصيل في ذلك، فهو فرض في التيمُّم من الحـدث الأصغر، وسُنـة في التيمُّم من الحدث الأكبر، ودليلهم قياسـ التيمُّم على الطهارة بالماء (الوضوء –الغسل)، فكما تَلزَم الموالاة في الوضوء دون الغسل، فكذلك تلزم في التيمُّم من الحدث الأصغر دون الحدث الأكبر؛ لأنه بدل عنه، والبدل يأخذ حُكم المُبدَل[١٠].

---

(١) انظر: الشرح الكبير (١/ ٢٩١)، كشاف القناع (١/ ١٦٢).
(٢) انظر: المبسوط (١/١٢١)، مواهب الجليل (١/ ٥٥٢)، المجموع (٢/ ٢٦٨-٢٦٩)، الشرح الممتع (١/ ٣٩٧).
(٣) انظر: المبسوط (١/١٢١)، البحر الرائق (١/ ٢٥٥).
(٤) انظر: المجموع (٢/ ٢٦٨-٢٦٩)، مغني المحتاج (١/ ٢٦٥).
(٥) انظر: الإنصاف (١/ ٢٧٤)، الشرح الممتع (١/ ٣٩٧).
(٦) انظر: المبسوط (١/ ١٢١).
(٧) انظر: مواهب الجليل (١/ ٥٥٢)، حاشية الخرشي (١/ ٣٦٢).
(٨) انظر: الذخيرة (١/ ٣٥٦).
(٩) انظر: الإنصاف (١/ ٢٧٤)، الشرح الممتع (١/ ٣٩٧).
(١٠) انظر: الشرح الكبير (١/ ٢٩١)، كشاف القناع (١/ ١٦٢).

المسألة الحادية عشرة

تكرار التيمُّم لكل صلاة

صورة المسألة: إذا تيمَّم المكلَّف لأداء صلاة معينة فريضةً كانت أو نافلة، ثم حضرت صلاة أخرى بعد ذلك، فهل يلزم المكلَّف تيمُّمٌ جديد لهذه الصلاة؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب الجمهور، ومنهم الحنفية[١]، والمزني من الشافعية[٢]، ورواية عند الحنابلة، وهو ما اختاره ابن تيمية[٣] إلى أنه يجوز للمكلَّف أن يُصلِّي بتيمُّمه ما يشاء من صلاة؛ فريضةً كانت أم نافلة، ما لم يُحدِث أو يجد الماء، وعليه لا يلزمه تكرار التيمُّم لكل صلاة، ودليلهم الكتاب والسُّنة.

(أ) الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[٤].

وجه الدلالة: دلَّت الآية الكريمة على أن الله عزَّ وجلَّ اشترط للتيمُّم عدم وجود الماء فقط، وهذا دليل على أن المكلَّف يصلي ما يشاء بتيمُّمه من الصلوات ما دام الشرط قائمًا[٥].

(ب) السُّنة: ما رواه أبو ذرٍّ رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «إن الصعيد الطيب وَضُوء المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين»[٦].

وجه الدلالة: دلَّ الحديث الشريف على استدامة التيمُّم، وأن التيمُّم يقوم مقام الماء في كونه طهورًا للمسلم يمتدُّ حُكمه إلى أن يجد الماء أو يُحدِث ما يَنقُض تيمُّمَه، فيجوز للمكلَّف أن يصلي بتيمُّمه ما يشاء من صلاة[٧].

القول الثاني: ذهب المالكية[٨] والشافعية[٩]، ورواية عند الحنابلة[١٠]، إلى أنه لا يجوز للمكلَّف أن يصلي بتيمُّمه أكثر من فريضة واحدة، وعليه يَلزَم المكلَّف تكرار التيمُّم لكل صلاة، ودليلهم الكتاب والأثر.

(أ) الكتاب: قول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ

(١) انظر: شرح فتح القدير (١/ ١٣٧)، رد المحتار (١/ ٤٠٧).

(٢) انظر: المهذب (١/ ١٣٥)، المجموع (٢/ ٢٣٨).

(٣) انظر: المغني (١/ ٢٩٩)، الإنصاف (١/ ٢٧٧-٢٧٨)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٢١/ ٢٤٥).

(٤) سورة النساء، آية: ٤٣.

(٥) انظر: شرح فتح القدير (١/ ١٣٧).

(٦) سنن الترمذي: ك/ الطهارة، باب الصلوات بتيمم واحد (١/ ٢١١)، وقال أبو عيسى: وهذا حديث حسن.

(٧) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٤/ ٢١).

(٨) انظر: حاشية الخرشي (١/ ٣٥٠)، القوانين الفقهية (ص ٦٣)، مدونة الفقه المالكي (١/ ٢٢٤).

(٩) انظر: الأم (١/ ١٨٦-١٨٧)، المجموع (١/ ٢٣٨).

(١٠) انظر: العدة شرح العمدة (ص ٥١)، الإنصاف (١/ ٢٧٧).

وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦ ﴾[1].

وجه الدلالة: دلَّت الآية الكريمة دلالة واضحة على أن الله عزَّ وجلَّ قد أوجب الطهارة على المكلَّف عند القيام لأداء كل صلاة، وقد خرج الوضوء بالدليل، فيبقى التيمُّم على مقتضاه، وعليه يَلزَم المكلَّف تكرار التيمُّم لكل صلاة، ولا يجوز له أن يصلِّي بتيمُّم واحد إلا فريضة واحدة[2].

(ب) الأثر: دلَّ فِعل الصحابة (كعلي بن أبي طالب، وابن عباس، وابن عمر، وعمرو بن العاص رضي الله عنهم جميعًا)[3]، وقولهم على عدم جواز أكثر من صلاة بتيمُّم واحد، وعلى المكلَّف أن يجدِّد التيمُّم لكل صلاة.

القول الثالث: ذهب الحنابلة[4] إلى أنه يجوز للمكلَّف أن يصلِّي بتيمُّمه ما يشاء من صلاة؛ فريضةً كانت أم نافلة، ما لم يخرج وقت الصلاة، وعليه لا يلزمه تكرار التيمُّم لكل صلاة ما دام الوقت لم يخرج، ودليلهم المعقول، ومنه[5]:

(١) التيمُّم طهارة أباحت أداء فرض، فتُبيح أداء فرضَين، كطهارة الماء، بجامِع أن كلاهما رافِع للحدث.

(٢) الطهارة في الأصول تتقيَّد بالوقت دون الفعل، كطهارة الماسح على الخُفَّين.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، والصلاةُ والسلام الأتمَّانِ الأكملانِ على المبعوث رحمةً للعالمين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليمًا كثيرًا، وفي ختام هذا البحث توصَّلتُ إلى أهم النتائج والتوصيات التالية:

أولًا: أهم النتائج:

(١) المسكوت عنه يمكن أن أُعرِّفه بأنه نصٌّ أورده الشارع يُفيد حُكمًا عامًّا، أو حُكمًا محصورًا فيما ذُكِر، وتضمَّن أحكامًا سكت عنها ثبتت بنصوص أخرى، قد تؤدِّي إلى حدوث تَعارُض ظاهري بسبب دلالة الحصر.

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦.

(٢) انظر: المجموع (٢ /٣٤٠).

(٣) انظر: السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ط٢/ ١٤٢٠هـ. - ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية - بيروت (٢٢٢/١)، الدارقطني (١/ ١٨٥).

(٤) انظر: العدة شرح العمدة (ص ٥١)، الإنصاف (١/ ٢٧٧ -٢٧٨).

(٥) انظر: المغني (١/ ٣٠٠)، العدة شرح العمدة (ص ٥١).

(٢) الحكم عند الأصوليين هو الخطاب نفسه، وعند الفقهاء هو أثر الخطاب، من حيث الوجوب أو التحريم أو غيرهما.

(٣) المسكوت عنه من قِبَل الشارع ليس عبثًا، بل له حِكَم وغايات لا يعلمها إلا الراسخون في العلم من أهل الاجتهاد والفقه.

(٤) تعتبر آية التيمُّم من أعظم آيات الأحكام التي اشتملت على أحكام محل نِزاع بين العلماء، وعَدُّوا ما سكت عنه الشارع من قَبِيل السُّنن والآداب.

(٥) التيمُّم من الفضائل العِظام التي اختصَّ الله عزَّ وجلَّ بها أمة محمد ﷺ.

ثانيًا: أهم التوصيات:

أهيب بطلاب وطالبات العلم الشرعي تناوُل الآيات التي تدخل ضمن إطار المسكوت عنه بالبحث والدراسة الاستقرائية؛ لاستنباط ما اشتملت عليه من أحكام كانت سببًا في نزاع العلماء، وربط الفروع بالأصول، من خلال الوقوف على أصل الخلاف في المسائل محل الدراسة والنظر.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري . ط٥، دار ابن كثير، ١٩٩٣م،
- ابـن بـاز، عبد العزيز بـن عبد الله، فتاوى نور علـى الدرب، جمعهـا: د. محمد بن سعد الشويعر، جامع الكتب الإسلامية.
- ابـن تيميـة، تقي الدين أحمـد بن تيمية الحرانـي، الفتاوى الكبـرى . ط١،الرياض: دار الجيل، ١٩٩٧م.
- ابن رشـد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهـد ونهاية المقتصد، ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، تفسير القرآن العظيم، ط١، دار بيروت: الكتب العلمية، ١٤٢٩هـ.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط٣، دار الكتاب الإسلامي.
- البهوتي ، منصور بن يونس بن صالح الدين بن حسن بن إدريس :كشاف القناع عن متن الإقناع . ط ٣ / ١٩٩٩م . دار الكتب العلمية بيروت (١/ ٤٢١).
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ، سنن الترمذي . ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- الجرجانـي، علي بن محمد بن علـي الزين الشريف، التعريفات، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الجصاص، أحمـد بن علي أبـو بكر الرازي، الفصـول في الأصـول، ط٢، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- الحمـوي، أبو العباس أحمد بن علي، المصبـاح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية.
- الـرازي، أبو عبـد الله محمد بن عمر بـن الحسن بن الحسين التيمـي، المحصول، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- السجستانـي، أبـو داود سليمان بـن الأشعث، سنن أبي داود . ط١، بيـروت: دار المعرفة، ١٤٢٢هـ. - ٢٠٠١م.
- الشنقيطـي، محمـد الأمين بن محمـد المختار، مذكرة فـي أصول الفقـه، ط٥، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠١م.

- القشيري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم . دار الكتب العلمية.

- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط١، بيروت: دار الكتب العالمية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

- المغربي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ. - ١٩٩٥م.

- خَلّاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط٨، دار القلم، الناشر: مكتبة الدعوة – شباب الأزهر.

- الحطاب، أ.د. أسماء بنت علي، الحكم الفقهي المسكوت عنه في القرآن الكريم.. «آية الوضوء أنموذجًا»، مجلة البحث العلمي الإسلامي، عدد رقم ٤٥ في تاريخ ٢٠٢٢/١٢/٣٠م.

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، زاد المسير، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري، الإجماع، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط١، دار المسلم، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، بيروت: دار الفكر.

- ابن جزي، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

- ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستذكار، ت: سالم محمد عطا وآخرين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١ه – ٢٠٠٠م.

- ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر، الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- ابن مفلح، شمس الدين محمد، الفروع، ط١، الرياض: دار المؤيد، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٣١ه.

- البلخي، نظام الدين البرنهابوري، الفتاوى الهندية، ط٢، مصر- بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٠هـ.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ه- ١٩٩٩م.

- الجرجاني، أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال . ط١/ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .دار الفكر - بيروت.

- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية.

- الخرشي، محمد بن عبد الله بن علي، حاشية الخرشي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود، سنن الدارقطني، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال، ت: علي محمد البجاوي، ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٢هـ.

- الزيلعي، عثمان بن علي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية . ط١/ ١٣١٤هـ - المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق .

- السايس، محمد علي، تفسير آيات الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية.

- السرخسي، شمس الدين، المبسوط، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ط٢، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، ط١، بيروت: دار قتيبة، ١٤١٦هـ -١٩٩٦م.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: الشيخ أحمد عزو عناية، ط١، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

- الشيرازي، أبو إسحاق، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ط٢، دمشق: دار القلم، ١٤٢٢هـ.- ٢٠٠١م.

- الصاوي، الشيخ أحمد، بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ط١، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م.

- العثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ط٨، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٣٩هـ..

- الغرياني، الصادق عبد الرحمن، مدونة الفقه المالكي، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٦هـ

- ٢٠٠٦م.

- الفيـروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

- القرافـي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بـن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الذخيرة، ط١، دار بيروت: الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

- القرطبـي، أبو عبد الله محمـد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

- المـرداوي، عـلاء الدين أبو الحسين علي بـن سليمان، الإنصاف فـي معرفة الراجح من الخلاف، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٤ه.

- المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم، العدة شرح العمدة، بيروت: دار الفكر.

- مجموع فتاوى ابن باز، الموقع الرسمي لسماحة الشيخ ابن باز عبر الرابط
https://binbaz.org.sa/

- جـاد الله، سامي بن محمـد، الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ط٢، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

د. محمد بن راضي السناني
الأستاذ المساعد في قسم الفقه بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Dr. Muhammad Radhi Alsenani
Assistant Professor At the Department of Jurisprudence at the Faculty of Shari'ah
Islamic University of Madinah

تحفة الأكياس في مسح الرأس لأحمد بن محمد بن عبد القادر الرومي الآقحصاري، المتوفى سنة: (١٠٤٣هـ.) دراسةً وتحقيقًا

Tuḥfah Al-Akyās fī Masḥ Al-Ra's by Aḥmad bin Muḥammad bin 'Abdul Qādir Al-Rūmī Al-Āqḥaṣrī (d. 1043 AH) Study and Investigation

المستخلص

تناول الباحث في هذه الدراسة تحقيق ودراسة رسالة (تحفة الأكياس في مسح الرأس لأحمد بن محمد بن عبد القادر الرومي الآقحصاري الحنفي، المتوفى سنة: (١٠٤٣ه)، وهي رسالة مختصرة مفيدة في مسألة مسح الرأس، درس فيها المؤلف هذه المسألة دراسة شاملة لجميع الجوانب: اللغوية والفقهية والأصولية والحديثية.

والبحث مشتمل على مقدمة وقسمين:

المقدمة فيها، الافتتاحية، وأسباب اختيار الموضوع، وخطة البحث ومنهجه.

القسم الأول: فيه دراسة المؤلِّف، والمؤلَّف.

والقسم الثاني: فيه تحقيق نص الرسالة. وهو مشتمل على ثلاثة أبواب.

والهدف من هذه الدراسة هو إخراج هذه الرسالة القيمة ليستفيد منها أهل العلم، فهي مختصرة ونافعة في بابها.

الكلمات المفتاحية: المسح- الرأس-الربع- البعض.

Abstract

The researcher approached in this study the investigation and study of the treatise titled: (Tuḥfah Al-Akyās fī Masḥ Al-Ra's by Aḥmad bin

Muḥammad bin ‘Abdul Qādir Al-Rūmī Al-Āqḥaṣrī (d. 1043 AH), which is an abridged beneficial treatise on the issue of wiping the head, where the author studied this issue comprehensively from all perspectives: linguistic, juristic, fundamental, and hadith-wise.

The research included an introduction and two parts:

The introduction included: the preface, the reasons for choosing the topic, and the research plan and methodology.

Part One: Included a study of the author and the book.

Part Two: Included the editing of the text of the treatise, and it included three chapters.

The objective of the study is to produce this valuable treatise in order that the scholars will benefit from it, as it is a succinct and beneficial one on its topic.

Keywords: Wiping – head – quarter – some.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على رسول رب العالمين المبين لأحكام الشريعة والدين، والداعي إلى رضوان رب السماوات والأرضين، وعلى أصحابه النَّقَلَة والحَفَظَة للكتاب المبين ولأقوال رسول الله الأمين، وعلى من تَبِعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

إن ما أنعم الله به على عباده المؤمنين هو أن حفظ لهم الدين، فتولى حفظ كتابه بنفسه، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾[1] فلا تغيير فيه ولا تبديل، وسَخَّر لهذا الدين علماء من لدُن عهد الصحابة إلى عصرنا الحاضر، فحفظ الصحابة الكتاب والسنة في صدورهم ونقلوها إلى من بعدهم إلى أن أتى عصر الكتابة والتدوين على مختلف مراحله، فجُمع المصحف وكُتب، ودُوِّنَت السنة، وتتابع التصنيف والجمع فيها على شتى الأنواع والطرق، وصاحبه التصنيف في غيره من علوم الشريعة من الفقه والحديث والتفسير والأصول والنحو والصرف، وكان للفقه أكبر نصيب في التصنيف، وذلك لتعدد المذاهب وتنوع طرق الاجتهاد، فصنف علماء كل مذهب، فمنهم من كان مختصراً في ذلك، جامعاً رؤوس المسائل، ومنهم من وسَّع في ذلك مُفصِّلاً فيه، ومنهم من قام بشرح المتون المشتهرة، ومنهم من صنف في جميع أبواب الفقه، ومنهم من اقتصر على باب واحد، أو على مسألة واحدة من المسائل المهمة التي

(١) سورة الحجر، الآية:٩.

كثـر فيه الخـلاف، وكان مستنداً إلى أدلة معتبرة، وممن كتب فـي مسألة واحدة: أحمد بن محمد بـن عبد القادر الرومي، فكتب في مسألة مسح الرأس التي هي من أهم مسائل الدين، فإنها تتعلق بالطهـارة للصـلاة الذي هو ثاني أركان الإسلام بعد الشهـادة لله بالألوهية ولنبيه صلى الله عليه وسلـم بالرسالـة، وسماه بـ (تحفة الأكياس في مسح الرأس)، وقد وجدته جامعًا لما يتعلق بمسألة مسـح الرأس نافعاً في بابه، جديراً بالتحقيـق والإخراج، فأردت أن أقوم بهذا الأمر سائلاً المولى عز وجل التوفيق والسداد، والهداية إلى سواء الصراط، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته العلمية:

١. تَنَـاول المخطوط مسألةً من المسائل المهمة في الدين وهي مسألة مسح الرأس الذي هو ركن من أركان الطهارة للصلاة التي هي ثاني أركان الإسلام.

٢. دراسـة المصنف رحمـه الله مسألة مسح الرأس دراسة فقهية مقارنـة بذكر أقوال أئمة الفقه المشهورين مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله.

٣. حُسنُ بيان المصنف لمسألة مسح الرأس والتأصيل فيه تأصيلًا دقيقًا بناء على المذهب الحنفي.

٤. تَطـرُّق المصنـف إلى كل ما يتعلـق بمسألة مسح الرأس من المباحـث اللغوية والحديثية والتفسيرية.

٥. تحقيق هذا المخطوط وإخراجه لأهل العلم معلمين ومتعلمين ليستفيدوا منه.

الدراسات السابقة:

بعـد البحث والاطلاح علـى فهارس المجلات العلميـة، ومنشورات الجامعـات، والبحث في الشبكة العنكبوتية لم أجد من قام بتحقيق هذا المخطوط.

خطة البحث:

تشتمل الخطة على مقدمة، وقسمين، وفهرس للمصادر والمراجع.

والمقدمة تشتمل على:

١. الافتتاحية

٢. أسباب اختيار المخطوط وأهميته العلمية

٣. الدراسات السابقة

٤. خطة البحث

٥. منهج التحقيق

القسم الأول: قسم الدراسة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دراسة المؤلف، وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ونسبته.

المطلب الثاني: مولده.

المطلب الثالث: نشأته العلمية.

المطلب الرابع: شيوخه، وتلاميذه.

المطلب الخامس: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه.

المطلب السادس: مؤلفاته.

المطلب السابع: عقيدته ومذهبه الفقهي.

المطلب الثامن: وفاته.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب (تحفة الأكياس في مسح الرأس)، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق اسم الكتاب، وتوثيق نسبته إلى المؤلف.

المطلب الثاني: أهمية الكتاب، ومكانته العلمية.

المطلب الثالث: منهج المؤلف في النص المحقق.

المطلب الرابع: مصادر المؤلف في النص المحقق.

المطلب الخامس: وصف النسخة الخطية ونماذج منها.

القسم الثاني: النص المحقّق.

٦. فهرس المصادر والمراجع.

منهج التحقيق:

منهج التحقيق الذي سرت عليه في خدمة النص كما يلي:

١. نسخت النص المراد تحقيقه حسب القواعد الإملائية الحديثة مع الالتزام بعلامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلى ضبط.

٢. اعتمدت على نسخة إسطنبول تركيا وجعلتها أصلًا، وأشرت إليها بكلمة الأصل، وجعلت النسخة الثانية من إسطنبول تركيا نسخة ثانية ورمزت إليها بـــ (ب).

٣. إذا وجدت سقطاً أو نقصاً في الأصل، قمت بإكماله من نسخة (ب)، ووضعته بين معقوفتين هكذا [ ]، وأشرت إليه في الحاشية، وكذلك أثبتُّ الفروقات بين النسختين في الحاشية.

٤. وضعت خطاً مائلاً هكذا:/ (٣/أ) أو (٣/ب)، للدلالة على نهاية كل وجه من لوحات

المخطوط، مع الإشارة إلى رقم اللوحة في الهامش.

٥. عزوت الآيات القرآنية ببيان اسم السورة، ورقم الآية مع كتابتها بالرسم العثماني.

٦. خرجت الأحاديث النبوية من كتب السنة المشهورة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بذلك، وإلا فأخرجه من مظانه من كتب الأحاديث الأخرى، وأبين درجته معتمداً على الكتب التي تعنى بذلك باختصار.

٧. عزوت الآثار إلى مظانها من كتب الآثار.

٨. وثقت المسائل الفقهية، والنقول التي يذكرها المؤلف عن الفقهاء، والإجماعات من مصادرها.

٩. شرحت مشكل الألفاظ، والمصطلحات العلمية.

١٠. قمت بترجمة الأعلام الوارد ذكرهم في النص المحقّق.

١١. عرفت بالأماكن والبلدان التي ذكرها المؤلف، مع بيان أماكن وجودها وتسمياتها في زماننا الحاضر.

القسم الأول: قسم الدراسة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دراسة المؤلف، وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ونسبته

هو: أحمد بن محمد بن عبد القادر المعروف بالرومي، المولود في مدينة آقحصار[١] في تركيا، الحنفي مذهباً[٢].

المطلب الثاني: مولده

لم أطلع على سنة مولده في كتب التراجم التي ترجمت للمؤلف رحمه الله.

المطلب الثالث: نشأته العلمية

لم تتحدث المصادر التي ترجمت له عن شيء من نشأته العلمية، لكن يمكن القول بأن المصنف رحمه الله كان ذا همة عالية في طلب العلم، فقد صنف وترك تراثاً علمياً، وقد نشأ المصنف رحمه الله في عهد الخلافة العثمانية وعاصر علماء كبار في تلك الديار.

---

(١) آقحصار: هي مدينة تركية تقع في محافظة مانيسا التي فيها منطقة بحر إيجه في تركيا، على مرتفع من الأرض بجانب نهر يعرف باسم نهر آقحصار يصب في نهر هرموس، وهي على بعد ١٠٢ كيلو متر من منطقة أزمير إلى الشمال الشرقي. ينظر: https://ar.wikipedia.org/wiki و https://qamus.inoor.ir/ar/2H592H

(٢) ينظر: معجم المؤلفين (٨٣/٢)، الأعلام للزركلي (١٥٣/١)، هدية العارفين (١: ١٥٧)، البدور المضية في تراجم الحنفية (٣/ ٣٨٥)، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر (١/ ٧٤).

المطلب الرابع: شيوخه، وتلاميذه

لـم تتحدث المصادر التي ترجمت له عن مشايخـه أو تلاميذه، لكن وصول المصنف رحمه الله إلـى هذه الدرجـة العلمية المرموقة وتصنيف عدد من الكتب يدل علـى أنه درس على مشايخ فضلاء، وأخذ عنهم العلم، وأنه اشتغل بالتدريس والتصنيف، فلا بد أن يكون له تلاميذ.

المطلب الخامس: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه

المؤلف رحمه الله ذو مكانة علمية مرموقة، ومؤلفاته تدل على ذلك، فقد ألف في عدة فنون، منهـا التجويد، والتفسير، وشرح الحديث، وله اطلاع على أقـوال الفقهاء وكتب المذاهب الفقهية الأربعـة، وله اختيارات مسددة وتعليقات جميلة على بعض المسائل العلمية، ومما يدل على مكانته العلمية هو اهتمام علماء الحنفية بكتبه واعتنائهم بها وثنائهم عليها وعلى المؤلف رحمه الله[1].

المطلب السادس: مؤلفاته

المؤلـف رحمه الله له مؤلفات عديدة في شتى العلـوم من التفسير والحديث والتجويد وغير ذلك، منها ما حُقِّقَ، ومنها ما هو مخطوط، ومما ذكره أهل التراجم من مؤلفاته هي الآتي:

١. حَاشِيَة على تَفْسِير أبى السُّعُود.

٢. دقائق الْحَقَائِق فِي التصوف نظماً ونثراً.

٣. رِسَالَة التدقيق.

٤. الرسَالَة الدخانية.

٥. الرِسَالَة الريائية.

٦. شرح الدّرّ الْيَتِيم فِي التجويد، وهو مطبوع.

٧. مجَالِس الأبـرار ومسالـك الأخيار في الزهد ومحائـق الْبدع ومقامع الأشـرار فِي شرح مائَـة حَدِيث مـن المصابيح. وقد حقق في رسالة علمية عالمية الدكتـوراه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام ١٤٢٧-١٤٢٨هـ.

٨. مختصر إغاثة اللهفان، وهو مخطوط.

٩. المجالس الرومية في نهار العربية، وهو مخطوط[2].

١٠. ومـن مؤلفاته هـذه الرسالة التي سأقوم بتحقيقها إلا أنها لـم يذكرها أحد من مصادر ترجمته، ولم ينسبها أحد إليه.

---

(١) ينظر: قسم الدراسة في مقدمة مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومقامع البدع والأشرار تحقيق الطالب علي مصري سيمجان فورا، إشراف د. صالح بن محمد العقيل (ص:٥).

(٢) ينظر: هدية العارفين (١: ١٥٧)، الأعلام للزركلي (١٥٣/١)، معجم المؤلفين (٨٣/٢)، البدور المضية في تراجم الحنفية (٣/ ٣٨٥)، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر (١/ ٧٤).

المطلب السابع: عقيدته ومذهبه الفقهي

أولاً عقيدته:

يتبين من خلال الرجوع إلى كتابه مجالس الأبرار ومسالك الأخيار بأنه صاحب عقيدة صحيحة بالجملة في توحيد الألوهية والأسماء والصفات، وجاء في بعض المصادر التي ترجمت نسبته إلى التصوف وأنه صوفي، وكذلك ذُكِر أنه ألَّف في التصوف إلا أنه رحمه الله أنكر على كثير من معتقدات الصوفية كالغلو في القبور والمشايخ، وابتداع الأذكار، والكشف والوجد وادعاء علم الغيب، وما أحدثوه في المواسم كالرجبية وصلاة الرغائب وغير ذلك.

ومن أقواله فيما يتعلق بالعقيدة

١. قوله في كلمة التوحيد:

قال رحمه الله: «لأن التلفظ بكلمة الشهادة التزام للتوحيد وشهادة بانفراد المعبود، وأداء لمحبته، فإن من يقول أشهد أن لا إله إلا الله يصير كأنه قال: ربي إني رأيت بقلبي وعلمت بقلبي لا معبود ولا محبوب إلا الله، فالتزمت عبادته ومحبته، ولا أعبد ولا أحب إلا إياه، فيلزم الوفاء بما ادعاه من التوحيد»[(١)].

٢. قوله في توحيد الأسماء والصفات:

قال رحمه الله: «فعلى هذا يلزم في إثبات تلك الصفات له تعالى التمسك بالنقل عن الأنبياء الذين ثبت نبوة كل واحد منهم»[(٢)].

٣. موقفه من بدع القبورية:

قال رحمه الله: «وأما الزيارة البدعية فهي زيارة القبور لأجل الصلاة عندها، والطواف بها، وتقبيلها واستلامها، وتعفير الخدود عليها، وأخذ ترابها، ودعاء أصحابها والاستغاثة بهم وسؤالهم النصر والرزق والعافية والولد وقضاء الدين وتفريج الكربات وإغاثة اللهفات وغير ذلك من الحاجات التي كانت عباد الأصنام يسألونها من أصنامهم، فإن أصل هذه الزيارة البدعية الشركية مأخوذ منهم، وليس شيء من ذلك مشروعاً باتفاق المسلمين»[(٣)].

ثانيا: مذهبه الفقهي:

لا شك أن المذهب الفقهي للمصنف رحمه الله هو المذهب الحنفي، وقد صرح بذلك من

---

(١) ينظر: مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومقامع البدع والأشرار تحقيق الطالب علي مصري سيمجان فورا، إشراف د. صالح بن محمد العقيل (ص: ١١٠).

(٢) ينظر: مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومقامع البدع والأشرار تحقيق الطالب علي مصري سيمجان فورا، إشراف د. صالح بن محمد العقيل (ص: ٥١).

(٣) ينظر: مقدمة مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومقامع البدع والأشرار تحقيق الطالب علي مصري سيمجان فورا، إشراف د. صالح بن محمد العقيل (ص: ٩).

ترجم لـه[1]، ويُعرَف ذلـك من مؤلفاتـه، ومنها الرسالة التـي نحن بصدد تحقيقهـا حيث كتبها المصنف رحمه الله في مسح الرأس في نصرة المذهب الحنفي.

المطلب الثامن: وفاته.

توفي المصنف رحمه الله سنة (١٠٤٣هـ.)[2]، وقيل توفي سنة: (١٠٤١هـ.)[3].

المبحث الثاني:

التعريف بالكتاب (تحفة الأكياس في مسح الرأس)، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق اسم الكتاب، وتوثيق نسبته إلى المؤلف.

أولًا: تحقيق اسم الكتاب:

صـرح المصنـف رحمـه الله في مقدمة هـذه الرسالة باسمهـا وذكر بأنه سماهـا بـ «تحفة الأكياس فـي مسح الرأس»، حيث قـال: «أما بعد، فهذه رسالة لطيفة نافعـة، ومقالة منيفة رائعة، أسميتهـا: (تحفـة الأكياس في مسـح الرأس)، وجعلتها مشتملـة على ثلاثة أبـواب، تذكرةً لأولي الألباب، والله المسؤول أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم».

ثانياً: توثيق نسبته إلى المؤلف

مما يدل على أن هذه الرسالة المسماة بـ «تحفة الأكياس في مسح الرأس»، لمؤلفه أحمد بن محمـد عبـد القادر الرومي رحمه الله هو ما ذكره في ختام رسالته حيث قال: «وقد وقع الفراغ من كتابـة هذه الرسالـة المباركة نهار الجمعة المباركة، غرّة ربيـع الأول الأنور، سنة إحدى وخمسين وتسعمائـة، بمدينة قسطنطينية جعلهـا الله عن الآفات محمية، على يـد مؤلفها: العبد الضعيف، المذنـب اللهيـف، أحمـد بن محمـد بن عبد القـادر بن أبي بكر بـن يوسف بن أحمـد بن الرومي الحنفي».

المطلب الثاني: أهمية هذه الرسالة، ومكانتها العلمية

هـذه رسالة مهمـة في بابها حيث تنـاول المصنف رحمـه الله مسألة مسـح الرأس بالبيان والتفصيـل ودرسهـا دراسة فقهيـة مقارنة، ذاكراً لجميـع أقوال الفقهاء المرويـة فيها مع نسبتها إلـى قائليها، ودراسة هذه المسألة دراسـة شاملة من جميع الوجوه بكل ما يتعلق بهذه المسألة من المباحث اللغوية، والأصولية، والفقهية، والحديثية.

---

(١) ينظر: الأعلام للزركلي (١٥٣/١).

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: الأعلام للزركلي (١٥٣/١).

المطلب الثالث: منهج المؤلف في النص المحقق

بـدأ المؤلف – رحمه الله – رسالته هذه بالمقدّمة، وقـد شملت: البسملة والدعاء والحمدلة والصلاة والسلام على النبي ﷺ وآله وأصحابه وأنصاره والتابعين.

وسمّاها: (تحفة الأكياس في مسح الرأس)، وجعلها مشتملة على ثلاثة أبواب، وقد استشهد فيه بالقـرآن الكريم، والأحاديث النبوية، والإجماع، والقواعد الأصولية، والأشعار العربية، وأقوال علماء اللغة وغيرهم.

ويـورد أقوال المذاهب الفقهيـة، ويذكر سبب الخلاف في المسألـة الفقهية وثمرة الخلاف أحيانـاً، ويحـرر محلّ النزاع والبحـث، ويحصر الأقوال فـي المسألة قبل سردهـا، ويذكر الأمثلة ويشرح الكلمات الغريبة توضيحاً لكلامه.

كمـا أنه أحيانـاً يورد سـؤالاً واستشـكالاً ويجيب عليه، وختـم الكتاب بالحمدلـة، والصلاة والسـلام على النبي محمد ﷺ وآله الكرام، ثم ذكر تاريخ الفراغ من كتابته، والموضع الذي كتبه فيه، مصرّحاً باسمه ونسبه.

المطلب الرابع: مصادر المؤلف في النص المحقق

إن المصنف رحمه الله في كتابته لهذه الرسالة العلمية النافعة اعتمد على جمع من المصادر من كتب اللغة والتفسير والفقه والحديث، فإنه حرر محل النزاع وذكر أقوال الفقهاء ونسبها إليهم وذكـر أدلتهـم وناقشها، فلا بد أنه قد كان رجع إلى مراجع كثيـرة في المذهب الحنفي وغيره من المذاهـب، وقد صرح علـى بعض تلك المراجع بذكـر مُصنِّفها أو ذكر المؤَلَّـف، ولم يصرح على بعضهـا، وفـي الآتي ذكر المصادر التي صرح عليها المصنف رحمـه الله تعالى، أو يعلم بالقرائن أنه نقل منها، وهي كالآتي:

١. الأصل للإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة رحمه الله.
٢. إملاء ما منّ به الرحمن، للعكبري.
٣. واقعات الضريري.
٤. سنن الإمام أبي داود.
٥. السنن الكبير للإمام البيهقي.
٦. صحيح البخاري.
٧. صحيح الإمام مسلم.

المطلب الخامس: وصف النسخة الخطية ونماذج منها.

أولاً: نسخة (أ)، وهي المكتبة السليمانية، إسطنبول، تركيا:

وهي مكتوبة بخط مقروء واضح وجميل، عناوينها مكتوبة باللون الأحمر، سالمة من الطمس، والبياض، والسواد، مصورة تصويراً عالي الجودة، وهي النسخة التي جعلتها أصلاً، وأشير إليها بالأصل.

١- رقم حفظها: (٤, ٢٩٧).

٣- عدد اللوحات: (٨).

٤- عدد الأسطر: (١٣).

٥- عدد الكلمات في السطر: (٨ إلى ١٠).

٦- نوع الخط: نسخ مشرقي.

٧- جودة الخط: مقروء واضح وجميل.

٨- اسم الناسخ وتاريخ النسخ: غير معروف.

٩- لون المداد: العناوين الرئيسية وبدايات الأسئلة والأجوبة بالأحمر، وباقي النص بالأسود.

ثانيًا: نسخة (ب)، وهي كذلك نسخة المكتبة السليمانية، إسطنبول، تركيا:

مكتوبة بخط مقروء واضح وجميل، عناوينها مكتوبة باللون الأحمر، سالمة من الطمس، والبياض، والسواد، مصورة تصويراً عالي الجودة.

١- رقم حفظها: (٧١٠).

٣- عدد اللوحات: (٤).

٤- عدد الأسطر: (١٩).

٥- عدد الكلمات في السطر: (١٢ إلى ١٦).

٦- نوع الخط: الخط الفارسي المعروف باسم (نستعليق).

٧- جودة الخط: مقروء واضح وجميل.

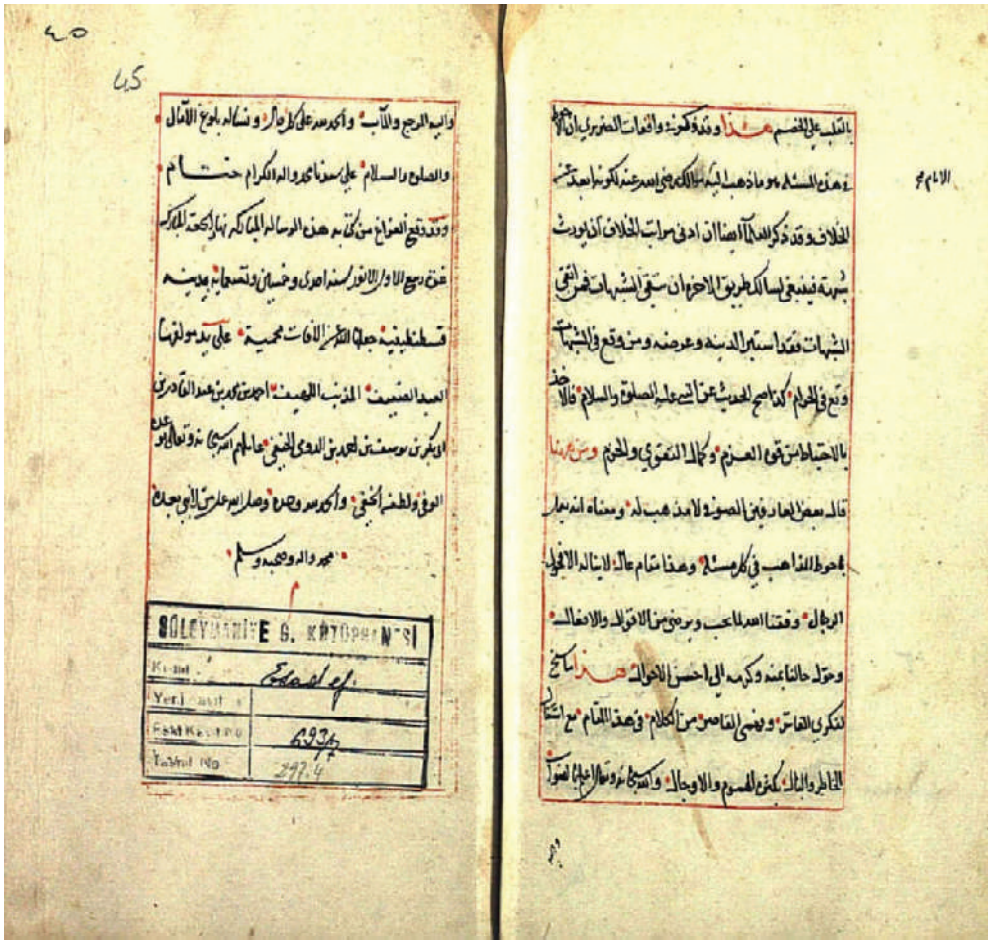
٨- اسم الناسخ وتاريخ النسخ: غير معروف.

٩- لون المداد: العناوين الرئيسية، وبدايات الأسئلة والأجوبة بالأحمر، وباقي النص بالأسود.

نماذج من المخطوط

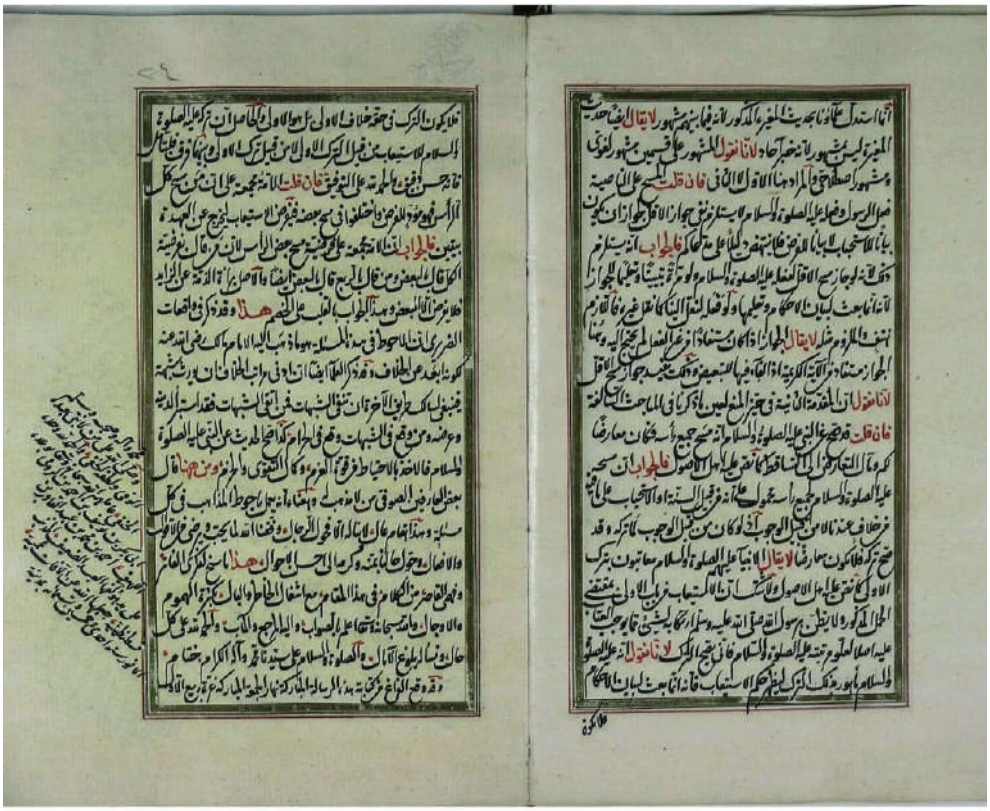
نماذج من نسخة (أ)

اللوحة الأولى من المخطوط



نماذج من نسخة (ب)

اللوحة الأولى من المخطوط



القسم الثاني: النص المحقّق.

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر وأعن يا كريم

الحمد لله الذي مسح الضر عن عباده المؤمنين، ومنح البر والإحسان لعباده المقربين، والصلاة والسلام على سيد الأنام، محمد المبعوث بالشفقة والمرحمة، المنعوت بحسن الخلق والمكرمة، وعلى آله وأصحابه وأنصاره المقتدين به المقتفين[1] لآثاره، وعلى التابعين وتابع التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فهذه رسالة لطيفة نافعة، ومقالة منيفة[2] رائعة، أسميتها: (تحفة الأكياس في مسح الرأس)، وجعلتها مشتملة على ثلاثة أبواب، تذكرةً لأولي الألباب، والله المسؤول أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، وأن يدخلنا برحمته جنات النعيم، وأن يوفقني لأن أخدم بها حضرة الصدر الأعظم، والمولى الأعلم الأكرم، حاوي الفضيلتين العلمية والعملية، جامع المنقبتين[3] الحِكمية والحكمية، مؤسس قواعد المعقول والمنقول[4]، عامر أبنية الفروع و[5] الأصول، حائز ذخائر[6] الجود والتقوى، المتمسك من دين الله[7] بالسبب الأقوى، ناشر العدل في العالمين، معين الضعفاء والمساكين، كهف[8] العلماء والصالحين، سليل[9] الأولياء المقرّبين، سميّ خاتم الأنبياء والمرسلين، نجل[10] قطب[11] الدنيا والدين، ذي الخيرات المشهورة، والمناقب المأثورة، والأفعال الحسنة المبرورة، مولانا قاضي العساكر المنصورة، لا زال ملجأ للعلماء ومعيناً، ولا برح ملاذًا للفضلاء وسندًا متينًا، ويرحم الله عبداً قال: آمينا.

شعر

من قال آمين أبقى الله مهجته[12] لأن هذا دعاء يشمل البشرا

---

(١) القاف والفاء والحرف المعتل أصل صحيح، يدل على إتباع شيء لشيء، يقال: قَفَوت أثرَه، وقفَّيت فلاناً بفلان، إذا أتبعته إياه. مقاييس اللغة (١١٢/٥).

(٢) أي عالية وتامة وحسنة. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (١٤١/٥)، تاج العروس (٤٤٥/٢٤).

(٣) المنقبة هي: الفَعلة الكريمة. مقاييس اللغة (٤٦٦/٥).

(٤) نهاية لوحة: (٢/أ).

(٥) الواو مكررة في ب.

(٦) الذخيرة والذخر: ما ادخرته من مال وغيره. جمهرة اللغة (٥٨١/١)، تهذيب اللغة (١٤٠/٧).

(٧) في ب زيادة: تعالى.

(٨) الكاف والهاء والفاء كلمة واحدة، وهي غار في جبل، وجمعه: كُهوف. مقاييس اللغة (١٤٤/٥).

(٩) السليل: الولد، كأنه سُلّ من أمه سَلاً. مقاييس اللغة (٦٠/٣).

(١٠) النجل: النسل والولد، يقال: نَجَل به أبوه، ونجله، ينجُله، نجْلاً، أي ولده. ينظر: لسان العرب (٦٤٦/١١).

(١١) القطب: المحور القائم المثبت في الطبق الأسفل من الرحى، يدور عليه الطبق الأعلى. معجم لغة الفقهاء (٣٦٦/١).

(١٢) المهجة: دم القلب، ولا بقاء للنفس بعد ما تراق. تهذيب اللغة (٤٦/٦)، مقاييس اللغة (٢٨٠/٥).

غيره

آمين آمين لا أرضى بواحدة حتى أضيف إليها ألف آمينا

والمرجو من كرمه العميم، وإحسانه الجسيم، إذا تمثلت رسالتي بين يديه، وتشرفت بسعادة الوصول إليه، أن يرمقها[1] [2] بعين الرضا، ويقابلها بالحلم[3] والإغضاء[4]، ويكسوها من فضله حلل القبول، فإنه غاية المأمول، ونهاية المسؤول.

وها أنا أشرع في بيان المراد مستعيناً برب العباد، معترفاً بعجزي وتقصيري، متبرئاً من قوتي[5] وحولي، قائلاً: ﴿قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ٢٥ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ٢٦ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ٢٨﴾[6]، سائلاً فيض[7] فضل الله الجواد الكريم، تالياً: ﴿قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ٣٢﴾[8].

وأقول – وبالله سبحانه وتعالى التوفيق، وبيده أَزِمَّة[9] التحقيق والتدقيق –:

الباب الأول: في بيان معنى المسح لغة وشرعاً

اعلم أن المسح في اللغة يطلق تارة ويراد به الإمرار، ويطلق تارة ويراد به الإصابة، والنسبة بينهما كالنسبة بين المسح والغسل، يحتمل أن تكون بالعموم والخصوص المطلق، وحينئذ فالإمرار أخص مطلقاً من الإصابة، لأنه إصابة وزيادة، فلا يتحقق الإمرار بدون الإصابة، وقد يتحقق العكس، كما إذا وضع الآلة ولم يحركها[10]، [بناء على أن النسبة على قسمين: ما يكون بحسب الوجود والتحقق، وما يكون بحسب الحمل والصدق][11]، ويحتمل أن يكون بالتباين الكلي، [بناء على أن الإمرار لا يكون إلا بعد الإصابة، لا معها][12]، فليتأمل.

ثم إن إطلاق المسح على الإمرار حقيقة، وعلى الإصابة مجاز مشهور، وإن كلاً من الإمرار والإصابة له مقدار، وهو غير معلوم، فكان المسح بالنظر إليه مجملاً بكلا معنييه.

---

(١) أي ينظرها نظراً طويلاً شَزْراً. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/٢٦٤).

(٢) نهاية لوحة: (٢/ب).

(٣) في ب: بالحكم.

(٤) الإغضاء: إدناء الجفون. تهذيب اللغة (٨/١٤٦)، مقاييس اللغة (٤/٤٢٨).

(٥) في ب: من علمي وفهمي وقوتي.

(٦) سورة طه، الآية: (٢٥-٢٨).

(٧) الفاء والياء ولضاد أصل صحيح واحد، يدل على جريان الشيء بسهولة، يقال: فاض الماء، يفيض، إذا سال. ينظر: تهذيب اللغة (١٢/٥٥)، مقاييس اللغة (٤/٤٦٥).

(٨) سورة البقرة، الآية: ٣٢.

(٩) زَمَّ: فعل من الزمام، يقال: زَممتُ الناقة، أزمّها، زَماً. ينظر: تهذيب اللغة (١٣/١٢١).

(١٠) نهاية لوحة: (٣/أ).

(١١) ما بين المعقوفين في هامش نسخة الأصل، وفي متن نسخة (ب).

(١٢) ما بين المعقوفين في هامش نسخة الأصل، وفي متن نسخة (ب).

وفـي الشرع: هو الإصابة المطلقة عندنـا[١]، وعند الشافعي[٢] هو الإصابـة المكيّفة، ولهذا يسن التثليث عنده[٣]، لا عندنا، فليتأمل، والله الموفق والهادي.

الباب الثاني: في بيان أصل المسح وكميته

اعلـم أن أصـل مسح الرأس في الوضوء فرضـ قطعي، فيكفر جاحده، لثبوتـه بقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾[٤]، وانعقـاد الإجمـاع[٥] علـى فرضيته[٦]، ولا خلاف فيـه أصلاً، وإنما الخـلاف في كميتـه، وهي فرض ظنـي؛ لأنها بحسب ظـن المجتهد، فلا يكفـر جاحدها، كالربع مثـلاً، لأنه مـؤول، والتأويل يورث شبهة تمنع الكفر، والآية الكريمة بالنظر إلى الأول [أي إلى أصل المسـح][٧] من باب الإطلاق بالاتفـاق[٨]، وبالنظر إلى الثاني من بـاب الإجمال عندنا[٩]، خلافاً للشافعي – رضي الله عنه –، وثمرة الخلاف تظهر في أنه هل يكفي مسح أقل ما يطلق عليه الاسم أم لا؟ فعندنا لا يكفي، وعنده يكفي، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

الباب الثالث: في بيان الخلاف الواقع في الكمية المفروضة في مسح الرأس في الوضوء

اعلـم أنه ذهب الشافعي –رضي الله عنه[١٠]– إلى أن الكمية المفروضة في مسح الرأس هي أدنى ما يطلق عليه اسم المسح[١١]، عملاً بإطلاق النص، وحملاً له على المتيقن، بناءً على أن الباء للتبعيض، وذهب مالك[١٢] –رضي الله عنه[١٣]– إلى أنها الجميع، بناءً على أن الباء صلة، والمطلق

---

(١) ينظر: الاختيار لتعليل المختار (١/ ٧)، النهاية في شرح الهداية للسغناقي (١/ ٣١)، البناية شرح الهداية (١/ ٢٤٣).

(٢) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب، الإمام، عالم العصر، ناصر الحديث، فقيه الملة، أبو عبد الله القرشي، ثم المطلبي، الشافعي، ولد بغزة، وتوفي سنة (٢٠٤هـ)، وله نيّف وخمسون سنة. ينظر: سير أعلام النبلاء (٥/١٠).
وينظر لمذهب الشافعية: المجموع (٣٩٩/١)، كفاية الأخيار (٢٥/١).

(٣) ينظر: المجموع شرح المهذب (١/ ٤٣٢).

(٤) سورة المائدة، الآية:٦.

(٥) الإجماع اصطلاحا: عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور. أو هو: اتفاق المجتهدين من أمة محمَّد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي. ينظر: كشف الأسرار (٣/ ٢٢٧)، فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/ ٢٨٥).

(٦) ينظر: مراتب الإجماع (١٩/١)، الإقناع في مسائل الإجماع (٨٥/١).

(٧) ما بين المعقوفين في هامش نسخة الأصل، وفي متن نسخة (ب).

(٨) نهاية لوحة: (٣/ب).

(٩) ينظر: منحة السلوك في شرح تحفة الملوك (٥٣/١)، البناية شرح الهداية (١٧٥/١).

(١٠) في ب: رحمه الله.

(١١) ينظر: الحاوي الكبير (١١٤/١).

(١٢) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان، أبو عبد الله المدني، شيخ الإسلام، وحجة الأمة، وإمام دار الهجرة، ولد في سنة ثلاث وتسعين، ومات سنة تسع وسبعين ومائة للهجرة، وله تسع وثمانون سنة. سير أعلام النبلاء (٤٨/٨).
وينظر لمذهب المالكية: المعونة على مذهب عالم المدينة (١٢٤/١).

(١٣) في ب: رحمه الله.

ينصـرف إلى الكامل حقيقة؛ إذ الناقص في مقابلة الكامـل بمنزلة المعدوم في مقابلة الموجود، فلا ينصرف إليه المطلق، فاقتضى الأمر بالمسح استيعاب الجميع، كما في آية التيمم[1].

وذهـب أحمـد[2] – رضي الله عنـه – في روايـة إلى أنها الـكل كمالك، وفي روايـة إلى أنها الغالب، وهو قول الحسن البصري[3] [4] –رحمه الله –، إقامة للغالب مقام الكل، وفي رواية عنه إلى أنهـا الناصية بخصوصها[5]، وهو المختار عنده، عملاً بظاهـر حديث المغيرة[6]، وقال محمد[7] –رحمه الله –: إنها مقدار ثلاث أصابع من أصابع اليد، وهو رواية عن أبي حنيفة[8] [9] –رضي الله عنه[10]–، بناءً على أن المسح معتبر بالقياس إلى الآلة، لا إلى ذيها[11]، والأصابع أصلها، والثلاث أكثرها، وللأكثر حكم الكل، كما في الدية. [فإنه يلزم كمال دية اليد بقطع الثلاث أصابع التي هي أكثرها، إقامةً للأكثر مقام الكل، فقيس عليه مسح الرأس][12].

(١) هي قول الله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾ (المَائِدَة: ٦).

(٢) هو أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله حيان بن عبد الله بن أنس بن عوف، أبو عبد الله الشيباني المروزي البغدادي، إمام في الفقه والحديث، توفي ببغداد لثلاث عشرة ليلة بقيت من ربيع الأول، سنة (٢٤١ هـ). ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٩/ ٣٥٨)، طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١/ ٤)، سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٧).

(٣) هو الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد البصري، التابعي، إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه، ولد بالمدينة سنة (٢١ هـ)، وتوفي بالبصرة سنة (١١٠ هـ). ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٩/ ١٥٧)، وفيات الأعيان (٢/ ٦٩)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٦٣).

(٤) نهاية لوحة: (٤/أ).

(٥) ينظر لهذه الروايات في مذهب الحنابلة: شرح منتهى الإرادات (١/ ٢٥١).

(٦) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن قيس، أبو عبد الله الثقفي، أسلم عام الخندق، وشهد الحديبية، توفي بالكوفة سنة خمسين للهجرة. ينظر: أسد الغابة (٥/٢٣٨).
وحديثه المشار إليه هو ما رواه – رضي الله عنه – من أن النبي ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة والخفين. رواه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة ٨١–٢٧٤

(٧) هو محمد بن الحسن بن فرقد، أبو عبد الله الشيباني بالولاء، الفقيه الحنفي، المجتهد، المحدث، ولد بواسط، ونشأ بالكوفة، وتوفي بالري سنة (١٨٩ هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٤/ ١٨٤)، سير أعلام النبلاء (٩/ ١٣٤)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣/ ١٢٢).

(٨) هو النعمان بن ثابت، أبو حنيفة التيمي بالولاء، الكوفي، الإمام الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة، ولد ونشأ بالكوفة، وتوفي ببغداد سنة (١٥٠ هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٥/ ٤٠٥)، سير أعلام النبلاء (٦/ ٣٩٠)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ٥١).

(٩) ينظر: البناية شرح الهداية (١/ ١٦٧)، مجمع الأنهر (١/ ١١).

(١٠) في ب: رحمه الله.

(١١) هكذا رسمت في النسختين، ولعل الصواب: ديتها.

(١٢) ما بين المعقوفين في هامش نسخة الأصل، وفي متن نسخة (ب).

وذهب أبو حنيفة – رضي الله عنه – إلى أنها الربع مطلقاً، وهو قول أبي يوسف[١] وزفر[٢] [٣] –رحمهما الله تعالى –، فالخلاف على ستة أقوال، [وهي: قولان لأصحابنا، وقول الشافعي، وقول مالك، وقول أحمد، وقول الحسن البصري –رحمهم الله–][٤]، منضومة[٥] كاللآلئ.

وتحرير محل البحث موقوف أوّلاً على بيان معنى الباء في لغة العرب مع فعل المسح، وثانياً على بيان دخولها على الآلة والمحلّ، واقتضاء الاستيعاب وعدمه بحسب لغتهم أيضاً.

أما الباء فأكثر استعمالها في لغة العرب مع فعل المسح بمعنى الإلصاق، وهذا هو المعنى المشهور للباء مطلقاً، وقد تستعمل معه زائدة عند القرينة[٦]، كما في آية التيمم، فإن كون المسح فيه خلَفاً عن الغسل المستوعب قرينة، مع تواتر النقل[٧] عن الشارع –عليه الصلاة والسلام– بالاستيفاء[٨]، وانعقاد الإجماع عليه[٩]، وأما هنا فلا قرينة على زيادة الباء، ومن ادعى ذلك فعليه البيان، وعلينا رده إن شاء الله تعالى.

وأما معنى التبعيض، فإنه مع قلته وعدم وروده إلا في بعض الأشعار، حتى إن المحققين من أئمة العربية[١٠] [١١] ينفون عن الباء معنى التبعيض بالكلية، لم يستعمل معه المسح في لغة العرب أصلاً، قال أبو البقاء العكبري[١٢]: «وقال من لا خبرة له بالعربية: الباء في مثل هذا للتبعيض،

---

(١) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خُنيس بن سعد، أبو يوسف القاضي، الأنصاري، أخذ الفقه عن الإمام أبي حنيفة، وهو المقدم من أصحابه، مات ببغداد يوم الخميس ظهراً، لخمس خلون من ربيع الأول، سنة اثنتين وثمانين ومائة. ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٩/ ٣٣٢)، وفيات الأعيان (٦/ ٣٧٨)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣/ ٦١١).

(٢) هو زفر بن الهذيل، أبو الهذيل العنبري، البصري، الإمام، صاحب الإمام أبي حنيفة، ولد سنة عشر ومائة، وتوفي سنة ثمان وخمسين ومائة، وله ثمان وأربعون سنة. ينظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٨)، تهذيب الأسماء واللغات (١٩٧/١)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٧).

(٣) ينظر: المبسوط للسرخسي (٦٤/١)، بدائع الصنائع (٤/١).

(٤) ما بين المعقوفين في هامش نسخة الأصل، وفي متن نسخة (ب).

(٥) هكذا رسمت في النسختين، ولعل الصواب: منظومة.

(٦) نهاية لوحة: (٤/ب).

(٧) المتواتر: هو خبر عن محسوس أخبر به جماعة بلغوا في الكثرة مبلغاً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب فيه. توجيه النظر إلى أصول الأثر (١/ ١٠٨).
ومن ذلك ما رواه عبد الله بن زيد بن عاصم –رضي الله عنه– في صفة الوضوء، قال: ومسح ﷺ برأسه، فأقبل بيديه وأدبر. رواه البخاري (٥٨/١ ح:١٨٥)، ومسلم (١٤٥/١ ح:٢٣٥).

(٨) في ب: بالاستيعاب.

(٩) ينظر: مراتب الإجماع (١٩/١)، الإقناع في مسائل الإجماع (٨٥/١).

(١٠) ومنهم ابن جِنّي. ينظر: لسان العرب (٤٤١/١٥).

(١١) في ب: العرب.

(١٢) هو عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين، محب الدين، أبو البقاء العكبري الأصل، البغدادي، الأزجي، الضرير، الحنبلي، النحوي، الفقيه، الحاسب، الفرضي، اللغوي، المقرئ، المفسر، المحدّث، ولد ببغداد سنة (٥٣٨ هـ)، وتوفي ببغداد في الثامن من ربيع الآخر، سنة (٦١٦ هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٩١)، معجم المؤلفين (٤٦/٦).

وليس بشيء يعرفه أهل العلم»[1]. انتهى

وحينئـذ[2] فالمعنـى المجمـع عليه للباء إنمـا هو الإلصـاق، فاخترناه، والملصـق في الآية الكريمة وإن كان مطلقاً لكونه غير مذكور، لكنه يتقيد باليد التي هي آلة التطهير بالقرينة الحالية، فيتقـدر المسح بقدرها مـن الرأس، فلا يقتضي الاستيعاب، لا بالأصبـع[3] ونحوها، لعدم ما يدل عليه[4]، [ولأن المسح فعل مقصود، فالأمر به أمر باستعمال آلته ضرورة، والآلة هي اليد، فصارت اليـد مذكورة اقتضاءً، والاقتضاء لا عموم له، فقدّر بقدر ما يندفع به الضرورة][5] وحينئذ فيكون المطلـوب إلصـاق الآلة ببعض مقـدر من الرأس، لا مطلقًـا[6]، وإلا لحصل بغسـل الوجه، فإنه لا يتحقق غسل جميع الوجه إلا بغسل جزء من الرأس، فكان واجباً بإيجاب غسل الوجه، لأن ما لا يتم الواجـب إلا بـه فهو واجب، كما نص[7] عليه الأصوليون[8]، فكان الأمر بغسل الوجه أمراً بما لا يتم إلا بـه، ولم يحتج إلى إيجاب علـى حدة، فيلزم الاستدراك في الكلام القديم، وهو محال، وحينئذ فإصابة شعرة أو ثلاث شعرات لا يسمى مسحاً، لا لغة ولا عرفاً ولا شرعاً، فلا يكون مطلوباً.

وأمـا دخـول الباء في لغة العرب، فتارة يكون على الآلة، وتارة يكون على المحل، فمتى دخلت البـاء على آلـة المسح تعدى الفعل إلى المحـل، فتستوعبه الآلة، نحو: مسحـت رأس اليتيم بيدي، ومتـى دخلت على محله تعدى الفعـل إلى الآلة، كالآية، فلا تستوعبه، هـذا مقتضى لغة العرب[9]، والقـرآن المجيـد نـزل بلغتهم، فالعمـل بموضوع لغاتهـم[10] واجب إفـراداً وتركيباً، مـا لم يثبت تخصيـص شرعـي أو عرفي، وحينئذ فيكون المفروض مسح بعض مُقـدَّر من الرأس أيضاً، وذلك البعضـ يحتمل النصف والربع والثمن وغير ذلـك، فاشتبه المراد منه، لازدحام المعاني فيه على السواء، وعدم دلالة العبارة عليه، فاحتجنا فيه إلى الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل، فكانت الآية الكريمـة مجملـة[11] في حق الكميّة، فـلا يمكن العمل بها قبل البيان والترجيـح من الشارع، فكان مسحه -عليه الصلاة والسلام- ناصيته كما في حديث المغيرة[12] بيانًا تقريريًّا لما أجمله الكتاب

(١) إملاء ما منّ به الرحمن، للعكبري (ص:٢١٥)، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦م.

(٢) في ب: وح.

(٣) في ب: بالأصابع.

(٤) نهاية لوحة: (٥/أ).

(٥) ما بين المعقوفين في هامش نسخة الأصل، وفي متن نسخة (ب).

(٦) في النسخة (مطلق)، والمثبت ما يقتضيه السياق حسب قواعد اللغة.

(٧) كلمة (نص) مكررة مرتين في الأصل.

(٨) ينظر: شرح تنقيح الفصول (ص:١٦٠).

(٩) نهاية لوحة: (٥/ب).

(١٠) في ب: لغتهم، لغاتهم.

(١١) المجمل هو: ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل. ينظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/٥٤)، الكافي شرح البزدوي (١/٢٣٥).

(١٢) سبق تخريجه.

من المقدار، لا تعيينًا للناصية، لاستلزامه نسخ[1] الكتاب العزيز بخبر الواحد، وهو غير صالح له، كما نص[2] عليه الأصوليون[3]، فثبت أن المفروض في مسح الرأس إنما هو مقدار الناصية، وهو الربع مطلقًا، لأنها إحدى جوانبه/[4] الأربع، إذ الرأس أربع قطع: قَذال[5]، وفَوْدان[6] [7]، ومنبت الناصية، ومخالفنا في ذلك محجوج بما ذكرنا.

فإن قلت: قد روي عن المغيرة حديثان، أحدهما رواه مسلم عن المغيرة، أن النبي ﷺ توضأ ومسح بناصيته وعلى الخفين[8]، والآخر رواه ابن ماجه عنه أيضاً، أن النبي ﷺ أتى سُباطة[9] قوم -أي كناستهم- فبال قائمًا، وتوضأ ومسح على ناصيته وخُفَّيه[10]، وكل من الحديثين المذكورين لا يدل على استيعاب الناصية، أما الحديث الأول، فلأن فيه الباء، وهي في محل النزاع، كالباء في الآية الكريمة، وقد قلتم إنها للإلصاق، فلا يقتضي الاستيعاب بصريح تقريركم، لدخولها على المحل، وأما الثاني فلأن فيه (على)، وهي لا تقتضي الاستيعاب أيضاً، كما لا يخفى، فيحتمل كل من الحديثين المذكورين مسح كل الناصية وبعضها، والدليل متى تطرّق إليه الاحتمال، سقط به الاستدلال، كما نص عليه الأصوليون[11]، فلا ثبت[12] مطلوبكم بحديث المغيرة أصلاً.

---

(١) النسخ لغة: الإزالة والنقل. ينظر: العين (٢٠١/٤)، لسان العرب (٦١/٣).
وشرعا: هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه.
وقيل: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. ينظر: كشف الأسرار (١٥٥/٣) بيان المختصر (٤٩١/٢)، البحر المحيط (١٩٩/٥).

(٢) النصّ هو: ما ازداد وضوحاً لمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاماً كان أو خاصاً. ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٦٤).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٣٦٦)، البحر المحيط للزركشي (٢٦٢/٥-٢٧٢).

(٤) نهاية لوحة: (٦/أ).

(٥) القَذال: مؤخر الرأس فوق فأس القفا، والجمع: القُذُل. تهذيب اللغة (٧٤/٩).

(٦) الفَوْدان: واحدهما فَوْد، وهو معظم شعر اللمة مما يلي الأذنين. ينظر: تهذيب اللغة (١٣٩/١٤)، مقاييس اللغة (٤٥٨/٤).

(٧) في الأصل: وفوذان، بالذال، والمثبت هو الصحيح، كما في نسخة (ب) والمصادر اللغوية. ينظر: المصدران السابقان.

(٨) سبق تخريجه.

(٩) السُّباطة هي: الموضع الذي يُرمى فيه التراب والأوساخ وما يُكنس من المنازل، وقيل: هي الكُناسة نفسها. ينظر: مقاييس اللغة (١٢٨/٣)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣٣٥/٢).

(١٠) أخرجه ابن ماجه في سننه (١/ ١١١، ح: ٣٠٦) ولفظه: «عن المغيرة بن شعبة، أن رسول الله ﷺ أتى سباطة قوم، فبال قائما». وصححه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (١/ ٩٥، ح: ٥٧).
وليس فيه الزيادة الموجودة التي ذكرها المصنف رحمه الله وهي: «وتوضأ ومسح على ناصيته وخُفَّيه». والمصنف رحمه الله لعله تبع في إيراده للحديث صاحب الهداية المرغيناني، فهو أورده بهذا اللفظ في كتاب الهداية، وقد جمع بين الحديثين فجعلهما حديثاً واحداً، يقول الزيلعي -بعد ذكره لهذا الحديث-: «قلت: هذا حديث مركب من حديثين، رواهما المغيرة بن شعبة، جعلهما المصنف حديثاً واحداً، فحديث المسح على الناصية والخفين، أخرجه مسلم عن عروة بن المغيرة عن أبيه المغيرة بن شعبة: أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ، ومسح بناصيته، وعلى العمامة، وعلى الخفين». وقد سبق تخريجه.
ثم قال بعد ذلك: «وحديث السباطة، والبول قائماً، رواه ابن ماجه في سننه». وقال مثله الحافظ ابن حجر. ينظر: نصب الراية للزيلعي (١/ ١)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/ ١١)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ١٥).

(١١) ينظر: نشر البنود على مراقي السعود (٢٢١/١).

(١٢) في ب: يثبت.

فالجـواب أن كلا مـن /[1] الحرفيـن في هذيـن الحديثين صلـة، لأنـه روي بدونهما[2] في حديثين آخرين، أحدهما رواه أبو داود في سننه عن أنس[3] -رضي الله عنه- أنه قال: رأيت رسول الله ﷺ يتوضـأ، وعليـه عمامة [قِطْرِيّة][4] [5]، فأدخل يده من تحت العمامة، فمسح مقدم رأسه، وسكـت عليه أبـو داود، وما سكت عليه فهو حجـة[6]، لأنه حسن عنده، وظاهـر الحديث استيعاب المقدم بتمامه، وذلك هو الربع المسمى بالناصية.

[وقطرية][7] - بكسر القاف وسكون الطاء المهملة، قيل: هي ثياب حمر لها أعلام، منسوبة إلـى [قطر][8]، موضع بين عمان وسيف البحـر، وقيل: ضرب من البرود، فيها حمرة، لها أعلام، فيها بعض الخشونة.

والآخـر رواه البيهقي[9] في سننه عن عطاء[10]، أنـه -عليه الصلاة والسلام- توضأ فحسر العمامة ومسح مقدم رأسه - أو قال: ناصيته[11] -، وظاهره استيعاب المقدم أيضاً، وهو - وإن كان مرسلاً[12] - حجة عندنا، لا سيما وقد اعتضد[13] بالمتصل[14]، فثبت المطلوب، ولله الحمد[15].

---

(١) نهاية لوحة: (٦/ب).

(٢) في ب: بدونها.

(٣) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار، الأنصاري، الخزرجي، النجاري، خادم رسول الله ﷺ، وهو من المكثرين في الرواية، توفي سنة إحدى وتسعين، وقيل غير ذلك، وهو آخر من توفي بالبصرة من الصحابة. ينظر: أسد الغابة (٢٩٤/١).

(٤) في النسختين (قطوية) بالواو، والمثبت هو الصواب كما في سنن أبي داود. ينظر: سنن أبي داود (٧٩/١). ط/ دار ابن حزم.

(٥) نسبة إلى قطر، قرية في أعراض البحرين. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٨٠/٤).
والحديث أخرجه أبو داود في سننه، وكذلك ابن ماجه. ينظر: سنن أبي داود (٧٩/١). ط/ دار ابن حزم، سنن ابن ماجه - ت عبد الباقي (١٨٧/١ ح:٥٦٤).

(٦) ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح (٤٣٥/١).

(٧) في النسختين (وقطوية) بالواو بدلاً من الراء، والمثبت هو الصواب كما سبق.

(٨) في النسختين (قطو) بالواو بدلاً من الراء، والمثبت هو الصواب.

(٩) هو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، أبو بكر البيهقي، الحافظ، العلاّمة، الثبت، الفقيه، الخراساني، ولد في شعبان، سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، من مصنفاته: السنن والآثار، الأسماء والصفات، الترغيب والترهيب، دلائل النبوة، الخلافيات، وتوفي في العاشر من شهر جمادى الأولى، سنة ثمان وخمسين وأربعمائة. ينظر: سير أعلام النبلاء (١٦٣/١٨).

(١٠) هو عطاء بن أبي رباح وأبو رباح اسمه أسلم وقيل سالم وهو ابن صفوان، الجندي، التابعي، الفقيه، المفسر، ولد في جند باليمن، سنة سبع وعشرين، ونشأ بمكة، فكان مفتيها ومحدثها، وتوفي بها سنة أربع عشرة ومائة للهجرة. ينظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٦١)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٧٨).

(١١) أخرجه البيهقي في السنن الكبير، في كتاب الطهارة - جماع أبواب سنة الوضوء وفرضه، برقم (٢٦٥).

(١٢) الحديث المرسل: هو ما ترك فيه التابعي الواسطة بينه وبين الرسول ﷺ. ينظر: تدريب الراوي (٢١٩/١).

(١٣) العين والضاد والدال أصل صحيح يدل على عضو من الأعضاء، وهو الساعد: ما بين المرفق والكتف، ويستعار في موضع القوة والمعين. مقاييس اللغة (٣٤٨/٤)، معجم لغة الفقهاء (٣١٥/١).

(١٤) الحديث المتصل هو: الذي اتصل إسناده، فكان كل واحد من رواته قد سمعه ممن فوقه، حتى ينتهي إلى منتهاه. مقدمة ابن الصلاح (٤٤/١).

(١٥) نهاية لوحة: (٧/أ).

لا يقـال: كل من الحديثيـن المذكوريـن وإن كان ظاهراً في استيعاب المقـدم، لكنه يحتمل التأويـل[١] بالبعض، لأنا نقول: التأويل خلاف الظاهـر[٢] المتبادر عند الإطلاق، والعدول عنه بلا ضـرورة ليس من دأب المحصّلين، فلا يُقبَل، كما نص عليه الأصوليون[٣]، ولا ضرورة ههنا، ومن ادعى ذلك فعليه البيان، وعلينا رده إن شاء الله تعالى.

واعلـم أنه كان الأولى الاستدلال على المطلوب بأحد هذين الحديثين، لكونه أدل عليه كما لا يخفى، لكن إنما استدل علماؤنا بحديث المغيرة المذكور لأنه فيما بينهم مشهور.

لا يقـال أيضاً: حديـث المغيرة ليس بمشهور[٤]، لأنه خبر آحـاد[٥]، لأنا نقول: المشهور على قسمين: مشهور لغوي، ومشهور اصطلاحي، والمراد هنا الأول، لا الثاني.

فإن قلت: المسح على الناصية فعل الرسول، وفعله – عليه الصلاة والسلام – لا يستلزم نفي جواز الأقل، لجواز أن يكون بيانًا للاستحباب، لا بيانًا للفرض، فلا ينتهض دليلًا على مدّعاكم.

فالجـواب: أنه يستلزم ذلك[٦]؛ لأنه لو جـاز مسح الأقل لفعله – عليه الصلاة والسلام – ولو مـرة، تبيينًـا وتعليمًا للجـواز؛ لأنه إنما بعث لبيـان الأحكام وتعليمها، ولو فعله لنقـل إلينا كما نقل غيره، فاللازم منتف، والملزوم مثله.

فـإن قلـت[٧]: لا يقال: الجـواز إذا كان مستفاداً مـن غير الفعل لم يحتج إليـه، وهنا الجواز مستفاد من الآية الكريمة، إذ الباء[٨] فيها للتبعيض، وذلك يفيد جواز مسح الأقل.

فالجـواب[٩]: لأنـا نقول: إن المقدمـة[١٠] الثانية في حيّز المنع لعين مـا ذكرنا في المباحث السالفة.

فإن قلت: قد صح عن النبي ﷺ أنه مسح جميع رأسه[١١]، فكان معارضًا لكم، ومآل التعارض

---

(١) التأويل: حمل اللفظ الظاهر في معنى على معنى آخر مرجوح لدليل. ينظر: نشر البنود على مراقي السعود (٢٦٩/١).

(٢) الظاهر: هو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل. ينظر: أصول السرخسي (١/ ١٦٣).

(٣) ينظر: روضة الناظر (٥٠٨/١)، شرح الكوكب المنير (٤٦٢/٣).

(٤) المشهور: هو ما رواه ثلاثة فصاعداً ولم يصل إلى حد التواتر. ينظر: شرح نخبة الفكر للقاري (ص١٩٢)، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث (ص١٩٨).

(٥) الآحاد جمع أحد، بمعنى الواحد، وخبر الواحد: كل خبر لم ينته إلى التواتر سواء رواه واحد، أو اثنان، أو جماعة. ينظر: شرح نخبة الفكر للقاري (ص٢٠٩).

(٦) نهاية لوحة: (٧/ب).

(٧) في ب: لا يقال.

(٨) في الأصل: الفاء، والمثبت هو الصواب.

(٩) في ب: لأنا نقول.

(١٠) المقدمة هي: ما يتوقّف عليه الشيء. التعريفات الفقهية (ص٢١٤).

(١١) أخرجه البخاري في صحيحه، في باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة (٨١/١ ح:١٨٨)، ومسلم في صحيحه، في باب المسح على الخفين (٢٢٩/١ ح:٢٧٤).

إلى التساقط، كما نص عليه أهل الأصول[١].

فالجـواب: أن مسحه -عليه الصلاة والسلام- لجميع رأسه محمول على أنه من قبيل السنة أو الاستحباب، على ما فيه من خلاف عندنا، لا من قبيل الوجوب، إذ لو كان من قبيل الوجوب لما تركه، وقد صح تركه، فلا يكون معارضًا.

لا يقـال: الأنبيـاء -عليهم الصلاة والسـلام- معاتبون بترك الأولى، كمـا نص عليه[٢] أهل الأصـول[٣]، ولا شـك أن الاستيعـاب من باب الأولـى، بمقتضى الحمل المذكـور، ولا يظنّ برسول اللهﷺ ارتكابـه لشيء مما يوجب العتاب عليه أصلاً، لعلوّ مرتبته -عليه الصلاة والسلام-، فأنّى يصح الترك؟

لأنـا نقول: إنه - عليه الصلاة والسلام - مأمـور بذلك الترك ليظهر حكم الاستيعاب، فإنه إنما بعث لبيان الأحكام، فلا يكون الترك في حقه خلاف الأولى، بل هو الأولى، والحاصل أن تركه -عليـه الصلاة والسـلام- للاستيعاب من قبيل التـرك الأولى، لا من قبيل تـرك الأولى، وبينهما فرق، فليتأمل فإنه حسن دقيق، والحمد لله على التوفيق.

فـإن قلت: الأمة مجمعة على أن من مسح كل الرأس فهـو مؤدٍّ للفرض[٤]، واختلفوا في مسح بعضه، فيفرض الاستيعاب ليخرج عن العهدة بيقين، فالجواب: أن الأمة مجمعة على فرضية مسح بعضـ الرأسـ[٥]، لأن من قال بفرضيـة الكل قال بالبعض، ومـن قال بالربع قـال بالبعض أيضاً، والأصل براءة الذمة عن الزائد، فلا يفرض إلا البعض، وهذا الجواب[٦] بالقلب على الخصم.

هـذا، وقـد ذكر في واقعات الضريري[٧] أن الأحوط في هذه المسألة هو ما ذهب إليه الإمام مالـك -رضي الله عنه-، لكونه أبعد عن الخلاف، وقد ذكر العلماء أيضاً أن أدنى مراتب الخلاف أن يورث شبهة[٨]، فينبغي لسالك طريق الآخرة أن يتقي الشبهات، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كذا صح الحديث عن النبيﷺ[٩]، فالأخذ

---

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١٢٨/٨)، المستصفى (ص٣٧٨).

(٢) نهاية لوحة: (٨/أ).

(٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١٥/٦).

(٤) ينظر: مراتب الإجماع (١٩/١)، الإقناع في مسائل الإجماع (٨٥/١).

(٥) ينظر: المصدران السابقان.

(٦) نهاية لوحة: (٨/ب).

(٧) بعد البحث في كتب الحنفية وكتب التراجم لم أقف على ترجمته، أما كتابه الواقعات فقد أحال عليه الحصكفي في الدر المختار في موضع واحد، وابن عابدين في موضعين، غير مسألتنا. ينظر: الدر المختار (ص٤٥٠)، حاشية ابن عابدين (٤/ ٥٢١)، و(٥/ ٢٨١).

(٨) الشبهة -بضم أوله وسكون ثانيه-: الالتباس والمشابهة، والمراد بها: ما لم يتيقّن كونه حراماً أو حلالاً. ينظر: التعريفات (١٢٤/١)، معجم لغة الفقهاء (٢٥٧/١).

(٩) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في باب أخذ الحلال وترك الشبهات (١٢١٩/٣ ح:١٥٩٩).

بالاحتياط من قوة العزم، وكمال التقوى والحزم. ومن ها هنا قال بعض العارفين: (الصوفي[1] [2] لا مذهب له)، ومعناه: أنه يعمل بأحوط المذاهب في كل مسألة، وهذا مقام عالٍ، لا يناله إلا فحول الرجال، وفقنا الله لما يحب ويرضى من الأقوال والأفعال، وحوّل حالنا بمنه وكرمه إلى أحسن الأحوال.

هذا ما سنح[3] لفكري الفاتر[4]، وفهمي القاصر، من الكلام في هذا المقام، مع إشغال الخاطر والبال بكثرة الهموم والأوجال[5]، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب[6]، وإليه المرجع والمآب، والحمد لله على كل حال، ونسأله بلوغ الآمال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الكرام.

ختام

وقد وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة المباركة نهار الجمعة المباركة، غرّة ربيع الأول الأنور، سنة إحدى وخمسين وتسعمائة، بمدينة قسطنطينية[7] - جعلها الله عن الآفات محمية، على يد مؤلفها: العبد الضعيف، المذنب اللهيف[8]، أحمد بن محمد بن عبد القادر بن أبي بكر بن يوسف بن أحمد بن الرومي الحنفي، عاملهم الله سبحانه وتعالى بوعده الوفي، ولطفه الخفي، والحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده، محمد وآله وصحبه وسلم[9].

المصادر والمراجع

١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

٢. أسد الغابة لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد

(١) نسبة إلى الصوفية، وعُرّف التصوّف بأنه: طريقة سلوكية، قوامها التقشّف والتحلّي بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح. وقيل هو: تجريد القلب لله تعالى، واحتقار ما سوى الله تعالى. وقيل هو: الصدق مع الله، والتحرر من سطوة الدنيا، وحسن التعامل مع الناس. وقد أدخل فيه بعض المتصوفة انحرافات وضلالات، كالقول بوحدة الوجود، والحلول، وسقوط التكاليف. ينظر: المعجم الوسيط (٥٢٩/١)، دستور العلماء (٢٠٣/١)، معجم لغة الفقهاء (ص:١٣٣).

(٢) في ب زيادة: من.

(٣) السين والنون والحاء أصل واحد، يحمل على ظهور الشيء من مكان بعينه، وإن كان مختلفا فيه، ثم استعير فقيل: سنح لي رأي في كذا، أي: عرض. مقاييس اللغة (١٠٤/٣)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٤٠٧/٢).

(٤) الفاء والتاء والراء أصل صحيح، يدل على ضعف في الشيء، يقال: فتر الشيء، يفتُر، فُتورا، أي: ضعُف. ينظر: مقاييس اللغة (٤٧٠/٤)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٤٠٨/٣).

(٥) الوَجَل هو: الفزع والخوف، يقال: وجِل، يَوْجَل، ويَيجل، فهو وَجِلٌ. ينظر: تهذيب اللغة (١٢٤/١١)، النهاية في غريب الحديث والأثر (١٥٧/٥).

(٦) نهاية لوحة: (٩/أ).

(٧) القسطنطينية هي مدينة إسلام بول في تركيا، وهي تسمى اليوم إسطنبول. المعالم الأثيرة في السنة والسيرة (ص:٢٢٦).

(٨) اللهيف: المضطر. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١٤٢٩/٤).

(٩) نهاية لوحة: (٩/ب).

الواحـد الشيباني الجزري، عـز الدين ابن الأثير، تحقيق: علي محمـد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

٣. أصـول البـزدوي المطبوع علـى هامش شرحه كشـف الأسرار عن أصـول فخر الإسلام البزدوي، الناشر: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، الطبعة: الأولى، مطبعة سنده ١٣٠٨ هـ - ١٨٩٠ م.

٤. أصـول السرخسـي لأبي بكر محمد بن أحمد بـن أبي سهل السرخسـي تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد بالهند، (وصورته دار المعرفة - بيروت، وغيرها).

٥. الأعلام للزركلي لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي ت(١٣٩٦هـ.) ط دار العلم الملايين.

٦. الإقنـاع في مسائل الإجمـاع، لعلي بن محمد بن عبد الملك الكتامـي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر الطبعة: الأولى.

٧. إملاء ما منّ به الرحمن، للعكبري أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، دار: الفكر بيروت ١٩٨٦م.

٨. البحـر المحيـط في أصول الفقـه لأبي عبد الله بدر الدين محمد بـن عبد الله بن بهادر الزركشي، الناشر: دار الكتبي الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٩. بدائع الصنائع لعلاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٠. البـدور المضية في تراجم الحنفية لمحمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن الكُمِلَّائي، الناشـر: دار الصالـح (القاهـرة - مصر)، مكتبة شيـخ الإسـلام (دكا - بنجلاديش)، الطبعة: الثانية، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م.

١١. البناية شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفـي بدر الديـن العيني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنـان الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

١٢. بيـان المختصر شـرح مختصر ابن الحاجب لمحمود بن عبـد الرحمن (أبي القاسم) بـن أحمد بن محمد، أبـو الثناء، شمس الدين الأصفهاني تحقيق: محمـد مظهر بقا، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

١٣. تاج العروس لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى،

الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية.

١٤. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار طيبة.

١٥. التعريفات الفقهية. محمد عميم الإحسان المجددي البركتي الناشر: دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م) الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٦. التعريفات للجرجاني لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

١٧. تهذيب الأسماء واللغات لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

١٨. تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

١٩. توجيه النظر إلى أصول الأثر لطاهر بن صالح (أو محمد صالح) ابن أحمد بن موهب، السمعوني الجزائري، ثم الدمشقيّ، تحقيق: المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية — حلب، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٢٠. جمهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي الناشر: دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.

٢١. الجواهر المضية عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي.

٢٢. الجواهر المضية في طبقات الحنفية لمحيي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبى الوفاء القرشي الحنفي، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر — القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

٢٣. حاشية رد المحتار، على الدر المختار المشهورة بحاشية ابن عابدين، لمحمد أمين، الشهير بابن عابدين، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

٢٤. الحاوي الكبير لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٩م.

٢٥. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار لمحمد بن علي بن محمد بن علي بن

عبـد الرحمن الحنفي الحصكفي، تحقيـق: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢ م.

٢٦. الدرايـة فـي تخريج أحاديث الهداية لأبي الفضل أحمـد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، الناشر: دار المعرفة – بيروت.

٢٧. دستـور العلمـاء للقاضـي عبـد النبي بن عبـد الرسول الأحمـد نكري، عـرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص الناشر: دار الكتب العلمية – لبنان / بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٢٨. روضة الناظر لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسـي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م.

٢٩. سنـن ابن ماجه لابن ماجه أبو عبد الله محمـد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي.

٣٠. سنن أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن الأزدي السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

٣١. السنن الكبير للبيهقي لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، تحقيق: محمد عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣م.

٣٢. سيـر أعـلام النبلاء شمـس الدين أبو عبد الله محمـد بن أحمد بن عثمـان بن قَايْماز الذهبـي، تحقيـق: مجموعة من المحققيـن بإشراف الشيخ شعيـب الأرناؤوط، الناشـر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م.

٣٣. شـرح الكوكـب المنير لتقي الدين أبـي البقاء محمد بن أحمد بن عبـد العزيز بن علي الفتوحـي المعـروف بابن النجار الحنبلـي، تحقيق: محمـد الزحيلي ونزيه حمـاد الناشر: مكتبة العبيكان الطبعة الثانية ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.

٣٤. شـرح تنقيـح الفصـول لأبي العباس شهاب الدين أحمـد بن إدريس بـن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣ م.

٣٥. شـرح منتهى الإرادات لمنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، الناشر: عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

٣٦. شـرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر لعلي بن (سلطان) محمد، أبي الحسن نور

الديـن المـلا الهروي القاري، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ومحمد نـزار تميم، وهيثم نزار تميم، الناشر: دار الأرقم - لبنان / بيروت.

٣٧. الصحـاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصـر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيـق: أحمد عبد الغفـور عطا الناشر: دار العلم للملايين – بيـروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.

٣٨. صحيـح البخـاري لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيـرة البخاري، أبو عبد الله، حسب ترقيم فتح الباري الناشر: دار الشعب – القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ – ١٩٨٧م.

٣٩. صحيـح مسلم: لمسلم بـن الحجاج أبو الحسين القشيـري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٤٠. طبقات الحنابلة لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: مطبعـة السنـة المحمدية - القاهـرة، عام النشر: ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م (وصورتهـا دار المعرفة، بيروت).

٤١. الطبقـات الكبرى لمحمد بن سعد بن منيـع الزهري، تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٤٢. فصـول البدائع فـي أصول الشرائع لمحمد بن حمزة بن محمـد، شمس الدين الفناري (أو الفَنَـري) الرومي، تحقيق: محمد حسين محمد حسـن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٦ م - ١٤٢٧ هـ.

٤٣. قواطـع الأدلـة في الأصـول لأبي المظفر، منصـور بن محمد بن عبـد الجبار بن أحمد المـروزي السمعانـي التميمي الحنفي ثـم الشافعي، تحقيق: محمد حسن محمـد حسن إسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م.

٤٤. الكافـي شـرح [أصـول] البـزدوي لحسـام الديـن حسين بـن علي بن حجـاج بن علي السِّغْنَاقـي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، حقق في رسالة دكتوراه من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٤٥. كتـاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

٤٦. كشـف الأسـرار عن أصول فخر الإسـلام البزدوي لعلاء الدين، عبـد العزيز بن أحمد البخـاري، الناشر: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبـول، الطبعة: الأولى، مطبعة سنده ١٣٠٨ هـ - ١٨٩٠ م.

٤٧. كفاية الأخيار لأبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني،

تقــي الدين الشافعي تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان الناشر: دار الخير - دمشق الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

٤٨. لســان العــرب لأبي الفضل محمد بن مكرم بن علي، جمــال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، تحقيق: اليازجي وجماعة من اللغويين، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.

٤٩. المبســوط للسرخسي لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمــس الأئمة السرخسي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٥٠. مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومقامع البدع والأشرار، ومقدمته، تحقيق الطالب علي مصــري سيمجان فورا، إشــراف د. صالح بن محمد العقيل، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام ١٤٢٧-١٤٢٨هـ.

٥١. مجمــع الأنهــر في شرح ملتقى الأبحــر لعبد الله بن محمد بن سليمــان المدعو بشيخي زاده، يعــرف بدامــاد أفندي، الناشر: المطبعــة العامرة - تركيا، ١٣٢٨هــ.، وصوَّرتها: دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان.

٥٢. المجموع: لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، الناشر: دار الفكر.

٥٣. مراتــب الإجمــاع لأبــي محمد علــي بن أحمد بــن سعيد بن حــزم الأندلســي القرطبي الظاهري، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

٥٤. المستصفــى لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٥٥. المعالــم الأثيرة في السنة والسيرة: لمحمد بن محمد حسن شُرَّاب، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق- بيروت الطبعة: الأولى - ١٤١١هـ.

٥٦. معجــم المفسريــن من صدر الإسلام وحتــى العصر الحاضر لعــادل نويهض، قدم له: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشَّيْخ حسن خالد، الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.

٥٧. معجم المؤلفين عمر بن رضا بن محمد راغب كحالة، الناشر مكتبة المثنى بيروت.

٥٨. المعجــم الوسيط لمجمع اللغــة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) الناشر: دار الدعوة.

٥٩. معجــم لغــة الفقهاء محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبــي، الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

٦٠. المعونــة علــى مذهب عالم المدينة لأبــي محمد عبد الوهاب بن علي بــن نصر الثعلبي

البغـدادي المالكي، تحقيق: حميش عبد الحقّ، الناشر: المكتبة التجاريـة، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة.

٦١. مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٦٢. مقدمـة ابـن الصلاح لعثمـان بن عبد الرحمن، أبـو عمرو، تقي الديـن المعروف بابن الصـلاح، تحقيق: نور الدين عتـر الناشر: دار الفكر- سوريا، دار الفكـر المعاصر - بيروت سنة النشر: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٦٣. منحـة السلوك في شـرح تحفة الملوك لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بـن حسيـن الغيتابي الحنفي بدر الديـن العيني، تحقيق: د. أحمد عبد الـرزاق الكبيسي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٦٤. نشـر البنـود على مراقي السعود عبد الله بن إبراهيم العلـوي الشنقيطي تقديم: الداي ولد سيدي بابا - أحمد رمزي الناشر: مطبعة فضالة بالمغرب.

٦٥. نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي لجمال الدين أبـي محمد عبد الله بن يوسف بن محمـد الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان للطباعـة والنشـر - بيروت -لبنـان/ دار القبلة للثقافـة الإسلامية- جـدة – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٦٦. النكـت على كتـاب ابن الصلاح أبو الفضل أحمد بن علي بـن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانـي، تحقيـق: ربيـع بن هـادي عمير المدخلـي الناشر: عمـادة البحث العلمـي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٦٧. النهايـة فـي غريب الحديـث والأثر لمجد الديـن أبو السعادات المبـارك بن محمد بن محمـد بـن محمد بن عبد الكريـم الشيباني الجزري ابـن الأثير، تحقيق: طاهـر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م

٦٨. الهدايـة فـي شـرح بداية المبتدي لأبي الحسـن برهان الدين علي بـن أبي بكر بن عبد الجليـل الفرغاني المرغيناني، تحقيق: طلال يوسـف، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت – لبنان.

٦٩. هديـة العارفين أسمـاء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشـا البغدادي، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية إستانبول ١٩٥١م.

٧٠. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث لمحمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة، الناشر: دار الفكر العربي.

٧١. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت.

المواقع الإلكترونية:

١. https://ar.wikipedia.org/wiki

٢. https://qamus.inoor.ir/ar/2H592H

د. باسل يوسف الشاعر
كلية الشريعة– الجامعة الأردنية– الأردن

Dr. Basel Al-Shaer
Faculty of Sharia - University of Jordan - Jordan

د. سهيل الأحمد
كلية الحقوق– جامعة فلسطين الأهلية– فلسطين

Dr. Suhail Al-ahmed
Faculty of Law / Palestine Ahliya University/ Palestine

المبادئ الشرعية المتعلقة بالانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة في التشريع الإسلامي

Sharia principles related to the use of wastewater in the event of armed conflicts in Islamic legislation.

الملخص: تناولت هذه الدراسة المبادئ الشرعية المتعلقة بالانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة في التشريع الإسلامي، هادفة إلى التعرف على هذه المبادئ الشرعية، والمقاصد الشرعية كذلك، وطبيعة معرفتها للمختصين بها من حيث التأصيل والتطبيق، حيث تم معالجة هذه المسألة في أربعة مباحث حول الماهية وبيان المبادئ الشرعية العامة والخاصة لرعاية البيئة الطبيعية والمكونات الحياتية حال النزاعات المسلحة وكذلك الإطار الشرعي الناظم للانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة، حيث تم الوقوف على أهمية رعاية المصادر المائية والحفاظ عليها، وتنظيم الأحكام الخاصة بتطهيرها والانتفاع منها حال السلم والحرب من منظور التشريع الإسلامي، ثم عالجت الدراسة الإطار الشرعي الناظم للانتفاع بالمياه العادمة من خلال نصوص واضحة وأحكام وتفصيلات وردت في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: المياه العادمة، المبادئ الشرعية، البيئة، الفقه الإسلامي، النزاعات المسلحة.

ABSTRACT:

This study dealt with the legal principles related to the use of wastewater in the event of armed conflicts in Islamic legislation, aiming to identify these

legal principles, the legal purposes as well, and the nature of their knowledge for those concerned with them in terms of rooting and application, where this issue was addressed in four topics about the nature and the statement of the legal principles public and private to take care of the natural environment and life components in case of armed conflicts, as well as the legal framework regulating the use of wastewater in case of armed conflicts, Where the importance of caring for and preserving water resources was observed, and organizing the provisions for purifying them and benefiting from them in times of peace and war from the perspective of Islamic legislation.

Key words: Wastewater, legal principles, environment, Islamic jurisprudence, armed conflicts.

مقدمة

الحمـد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيـد المرسلين، محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

إن التشريـع الإسلامـي يهتم في مجمل المـوارد الطبيعية والزراعيـة وبالأمور التي تحفظ وجودهـا وتعمـل على إرساء قواعد ثبـات ذلك واستقـراره وتنميته، ومن ذلك مـا يتعلق بمصادر الميـاه، وكذلك الميـاه التي تعرضت للتلـوث وبإمكان العلـم الحديث أن يعمل علـى الانتفاع منها بتدويرهـا، وهـذا لأن الله عـز وجل قـد جعل الماء حياة لـكل شـيء حيث قال سـبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ (الأنبياء :٣٠).

إن مهمة استخلاف الإنسان في الأرض وعمارته لها، وبالتالي قيامه بالمسؤوليات التي تعمل علـى تنميـة الحضارة الإنسانية؛ يقتضـي من هذا الإنسان أن يكون هذا الأمـر متحققًا في صميم فكـره وتنوع تصرفاته الحياتية والتنموية الحالية منهـا والمآلية، وسواء أكان ذلك في حال السلم أم كان فـي أثنـاء الحـرب والنزاعات المسلحـة، ولذلك فإذا تعلق الأمر – حـال القتال – بتدمير ممتلـكات العدو المدنية ومنها معالـم البيئة الطبيعية وما يرتبط بها من مـوارد ومصالح زراعية ومياـه؛ فإن الشـرع الإسلامي على منع هذا التدمير وحظره وذلـك لاعتباره من الأمور التي يطلب حمايتها والحفاظ عليها في كل حال ومنها حال النزاع المسلح حيث جاءت هذه المبادئ الشرعية الحاكمـة لرعايـة المظاهر البيئية حـال النزاعات المسلحة في مباحث متعـددة؛ فقد ركزت هذه الورقة العلمية على تناول هذا الموضوع في محاور أربعة تحت عنوان: «المبادئ الشرعية المتعلقة بالانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة من منظور الفقه الإسلامي».

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

وتبرز أهمية الموضوع وأسباب اختياره فيما يأتي:

تعلـق هذا الموضوع بالمبـادئ الشرعية المتعلقـة بالانتفاع بالمياه العادمـة حال النزاعات المسلحة من حيث الماهية والتفصيلات الحاصلة وفق المفهوم الشرعي.

الوقـوف على التشريعات الإسلاميـة والفقهية التي تحدثت عن المبـادئ الشرعية المتعلقة بالانتفـاع بالميـاه العادمة حـال النزاعات المسلحـة وعالجت موضوعات ذلك مـن حيث الوصف والتأصيل.

بيـان أن معرفة النصوص الشرعيـة الخاصة بالمبادئ الشرعية المتعلقـة بالانتفاع بالمياه العادمـة حـال النزاعات المسلحـة مسألة مهمـة للباحثين والمختصين من خـلال ما تعالجه من مستجدات ونوازل علمية.

مساس هذا الموضوع بالواقع المعاصر، وأهمية ما يرتبط به من مقاربات موضوعية توجب على الدراسات الشرعية أن تقف على هذه المسائل بهدف المعالجة العلمية.

تناول جزئيات الفقه الإسلامي ودراستها دراسة معاصرة والمحاولة في إيجاد حلول وإجابات لكل ما تطرحه المجتمعات من تساؤلات وإشكالات.

أهداف البحث:

وهي متمثلة بما يأتي:

تحديد ماهية المبادئ الشرعية والمقاصد وبيان كيف يمكن الانتفاع بالمياه العادمة ورعاية ذلك للوصول إلى الموقف الشرعي المتعلق بذلك.

بيـان كيف يكون حفـظ حقوق الكائنات الحية فـي الشرب والانتفاع من الميـاه في المفهوم الشرعي.

دراسـة مـا يرتبط بالمبـادئ الشرعية المتعلقـة بالانتفاع بالميـاه العادمة حـال النزاعات المسلحة من منظور الفقه الإسلامي من أجل الوقوف على هذه القضية بدقة ووضوح.

مشكلة / أسئلة البحث:

وهي متمثلة بأمور هي:

مـا مفهوم المبادئ الشرعية المتعلقـة بالانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة من منظور الفقه الإسلامي؟

ما هي مظاهر رعاية البيئة حال النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي؟

هل يوجد تشريعات فقهية عالجت مسألة المبادئ الشرعية المتعلقة بالانتفاع بالمياه العادمة

حال النزاعات المسلحة من منظور الفقه الإسلامي أم لا؟

ما هي المقاصد الشرعية والمصالح المتعلقة برعاية البيئة الطبيعية في الفقه الإسلامي؟

ما هي المبادئ الشرعيــة العامة والخاصة المتعلقة بالانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة من منظور الفقه الإسلامي؟

منهجية البحث:

ولقد كان منهج الباحثين كالآتي:

الاعتمــاد على المنهجين الوصفــي والتحليلي، وذلك ببيان ماهية المبــادئ الشرعية وحكم الانتفــاع بالمياه العادمــة والأحكام الخاصــة به، وكذلك النصوصــ الشرعية والفقهيــة المتعلقة بذلك، ومن ثم تحليل هذه النصوص بهدف الوقوف على المنظور الشرعي لمتعلقات البحث.

الرجوع إلى المراجع المتخصصة في موضوعات البحث.

محتوى البحث:

وقــد جاءت هذه الدراسة -إضافة للمقدمــة والخاتمة - في أربعة مباحث، وذلك على النحو الآتي:

المبحــث الأول: أهمية المبــادئ الشرعية المتعلقة بالانتفاع بالميــاه العادمة حال النزاعات المسلحة في التشريع الإسلامي

المبحــث الثاني: المبادئ الشرعية العامة لرعاية البيئــة الطبيعية والمكونات الحياتية حال النزاعات المسلحة

المبحث الثالث: المبادئ الشرعية الخاصة لرعاية البيئة الطبيعية والمكونات الحياتية حال النزاعات المسلحة

المبحث الرابع: الإطار الشرعي الناظم للانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة

وأخيــراً: فهذا غاية جهد الباحثين، فإن كان ثم توفيق فبفضل الله تعالى، وإن كانت الأخرى فمن عجز وتقصير ونستغفر الله العظيم.

المبحث الأول:

أهمية المقاصد الشرعية والمبادئ المتعلقة بالانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة في التشريع الإسلامي

من المعروف في التشريع الإسلامي مرونته وصلاحيته لكل زمان ومكان، ولذلك فإذا سأل أحد هذا الفقه عن قضية رعاية الموارد الطبيعية والتمكن من الانتفاع بالمياه العادمة أو الملوثة لوجد الإجابة الشافية الوافية، فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، ومن هنا فقد تمثل بحث هذه المسألة من خلال مطالب بيانها فيما يأتي:

المطلب الأول:

مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية لتحقيق مصالح العباد في التشريع الإسلامي

تقوم مقاصد الشريعة الإسلامية على تحقيق مصالح الناس التي بعضها ضروري يتعلق بوجود الإنسان ومقومات حياته، وبعضها كذلك يأتي في الدرجة الثانية باعتباره وسيلة مكملة للمصالح الضرورية التي تساعد الإنسان على الاستفادة من جوانب الحياة المتعددة، وبعض المصالح لا تتوقف عليها الحياة، ولا ترتبط بحاجيات الإنسان، وإنما تتطلبها مكارم الأخلاق، لتأمين الرفاهية للناس وتحقيق كمالياتهم[1].

وقد جاء هذا الأمر وفق تشريعات تهدف إلى تمكين الإنسان من أداء التكاليف الشرعية، بحيث تجعله قادرًا على عمارة الأرض والاستخلاف فيها، لقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[2] وذلك لاعتبار أن الاستخلاف هو مصدر الالتزامات التي يتم تكليف الإنسان بها بما يكفل التعاون الإنساني في نواحي الحياة المتعددة.

وتنحصر المصالح الضرورية في الدين، والنفس، والعقل، والعرض، أو النسب، والمال[3]، «ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفوِّتُ هذه الأصول فهو مفسدة،

---

(١) انظر: العز بن عبد السلام، السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ضبطه وصححه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط. ٢٩/١ وما بعدها، ٤٢ وما بعدها، الزحيلي، محمد مصطفى، بحث بعنوان: مقاصد الشريعة الإسلامية، https://:com.ketabpedia/، تاريخ الزيارة: ٢٠٢١/١/٨، ص٨. وخلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م، د. ط، ص١٦٠.

(٢) سورة هود، آية ٦١.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧، ٤١٧/١، الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الأحكام، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت، ٤/٢، الزحيلي، وهبة، الأصول العامة لوحدة الدين الحق، المكتبة العباسية، بدمشق، ط١، ١٩٧٢، ص٦٠ ،٦١، علم أصول الفقه، خلاف، ص١٩٩، الزحيلي، محمد مصطفى، بحث بعنوان: مقاصد الشريعة الإسلامية، https://:com.ketabpedia/ ، تاريخ الزيارة: ٢٠٢١/١/٨، ص٨، وما بعدها.

ودفعها مصلحة»[١].

وأما المصالح الحاجية فهي التي تدفع المشقة عن الناس وتخفف عنهم التكاليف، وإذا فقدت فلا يختل نظام حياتهم ولا يتهدد وجودهم بل يلحقهم الحرج والمشقة، ولذلك تأتي الأحكام التي تحقق هذه المصالح الحاجية لترفع الحرج عن الناس، وتيسر لهم سبل التعامل، وتساعدهم على صيانة مصالحهم الضرورية، وبالتالي تأديتها والحفاظ عليها، عن طريق مصلحة الحاجيات[٢].

وتظهر المصالح التحسينية من خلال الأمور التي تتطلبها المروءة والآداب، وإذا فقدت هذه الأمور فلا تختل شؤون الحياة، ولا يلحق بالناس الحرج والمشقة، بل يظهر حالهم على خلاف الأخلاق والآداب، والمصالح التحسينية تكمل المصالح الضرورية والحاجية وتجعلها على أحسن حال[٣].

ومن هنا جاءت الشريعة الإسلامية لتأمين هذه المصالح جميعًا، بأن نصت على كل منها، وبيّنت أهميتها ومكانتها في تحقيق السعادة للإنسان، ثم شرعت الأحكام لتحقيقها، وهذا لأن الشريعة الإسلامية نفع ودفع، ومبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، وفقهاء الشريعة، وإن اختلفوا في تحديد المصلحة أو المنفعة وبَعْضِ عِلَلِ الأحكام في عدد من الموارد؛ فإنَّهم متفقون بشكل عام على أن المقصود من حفظ مقاصد الشريعة الإسلامية هو إصلاح حال البشر، وحمايتهم من المفاسد، واستنقاذهم من الجهالة، وإرشادهم من الضلالة، وكفهم عن المعاصي، وبعثهم على الطاعة[٤].

إن الوقوف على المبادئ الشرعية ومعرفة طبيعتها يسهل على المختصين وغيرهم معرفة الفروع الشرعية ويغنيهم عن حفظ أكثر الجزئيات وذلك لاندراجها في الكليات، ولأهمية هذه المبادئ وقدرتها على مراعاة الجوانب العلمية الموضوعية للأشياء كان لا بد من بيان طبيعة ذلك وفق المفهوم الشرعي:

فالمبادئ الشرعية أمر كلي ينطبق على جزئياته[٥]، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته»[٦] وهي تجمع فروعًا من أبواب متعددة[٧]. ويقترب المبدأ الشرعي من القاعدة التي

---

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٤١٧/١.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٤١٨/١.

(٣) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، ٦/٢، خلاف، علم أصول الفقه، ص٢٠٠، الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٤١٩/١، الزحيلي، محمد مصطفى، بحث بعنوان: مقاصد الشريعة الإسلامية، https://ketabpedia.com/، تاريخ الزيارة: ٢٠٢١/١/٨، ص٨ وما بعدها.

(٤) انظر: خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ط١، ١٣٩٢ه، ص١١٦.

(٥) المعجم الوسيط (١ / ٥٣٣).

(٦) المصباح المنير (١ / ٢٦٣).

(٧) كتاب الكليات لأبى البقاء الكفوى (١ / ١١٥٦).

تمثل: حكمًا كليًا فقهيًا ينطبق على فروع متعددة من باب واحد»[1]، وهي: قضية كلية تحصر الفروع وتحبسها[2]، والأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها»[3]. «فمنها: ما لا يختص بباب، كقولنا: اليقين لا يرفع بالشك، ومنها: ما يختص، كقولنا: كل كفارة سببها معصية فهي على الفور، والغالب فيما يختص بباب، وقصد به نظم صور متشابهة يسمى ضابطاً، وإن شئت قلت: ما عم صورًا. فإن كان المقصود من ذكره: القدر المشترك الذي به اشتركت الصور في الحكم، فهو المدرك، وإلا فإن كان القصد ضبط تلك الصور بنوع من أنواع الضبط من غير نظر في مأخذها: فهو الضابط، وإلا فهو القاعدة»[4].

وتكمن أهمية هذه المقاصد والمبادئ الشرعية وفق أمور هي[5]:

أنها تمكن الفقهاء والمختصين من دقة الفهم للشيء والبعد عن اللبس فيه من خلال تمييزه عن غيره عند حصول الاشتباه أو الإشكال.

أن وجودها في مراعاة الأحكام الشرعية يضعها في قالب الدقة البحثية والانضباط العلمي، وخاصة عند استنباط هذه القيود ووضع معاييرها غير المقننة التي يمكن ملاحظتها من خلال النصوص الفقهية وكلام الفقهاء وعباراتهم.

الاطلاع عليها عند تناول الأحكام يجنب الفقهاء والمختصين من الاضطراب والتناقض في الفهم والاستنباط وتعريفهم بمدى ملاءمة هذه الأحكام مع ذلك حال التطبيق، وبالتالي فلا يقع التناقض في الفروع الفقهية ولا يتم الخلط بين المتشابه منها، حيث ينضبط العاملون في هذا المجال بمعيار واحد وفق قواعد ونظم علمية.

من الأمور المهمة في هذا المقام أنه لا بد من تحقق الانضباط من خلال تحديد المطلقات وبيان المجملات، وبالتالي معرفة ما يقبل الدخول في المبادئ وما يخرج منها، ومن ثم تحقق الوقوف على طبيعة القواعد التفسيرية غير القابلة للاشتباه في كلام الفقهاء وعباراتهم.

إن معرفة هذه المبادئ يمكن غير المختص بمسائل الفقه من الاطلاع على ذلك بيسر وسهولة

من المقاصد العلمية للمشتغلين بالعلوم القانونية ذات المرجع الشرعي تكوين الملكة

---

(١) القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، د. ناصر الميمان: (١٢٩).

(٢) يعقوب الباحسين: القواعد الفقهية، ص٥، يعقوب الباحسين، قاعدة اليقين لا يزول بالشك، (١٣-١٤).

(٣) الأشباه والنظائر للسبكي (١ / ٢١)، البهوتي، كشاف القناع، ١٦/١. وانظر: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (٣ / ٢)، الأشباه والنظائر النحوية (١٩٢)، من الفن الثاني، تحقيق وتقديم محمد مطيع الحافظ، ط. دمشق الأولى، دار الفكر، عن، القواعد الفقهية للندوي: (٤٧).

(٤) الكوكب المنير شرح مختصر التحرير (١ / ٧).

(٥) الشال، إبراهيم، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في المعاملات المالية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٢م، ص ٥٨، آل سيف، عبد الله بن مبارك، تأصيل علم الضوابط الفقهية وتطبيقاته عند الحنابلة، شبكة الألوكة، www.alukah.net، ١٤٣٤هـ.

الفقهيــة، والتمكين العلمي وفـق معرفة علل الأحكام، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال معرفة المبادئ الشرعية وتطبيقاتها وصورها العلمية المقبولة عقلًا وشرعًا.

المطلب الثاني:

رعاية المصادر المائية والبيئية حال النزاعات المسلحة في التشريع الإسلامي

يعـد الماء من المحتويـات الأساسية للبيئة الطبيعيـة: وهو من ضـرورات استمرار الحياة، والقيام بنشاطات البشـرية المتعددة سواء أكانت زراعية أم صناعية أم تنموية ونحو ذلك، كما أنّ الماء يعد سبـب الخُضرة، وأساس النضارة، وحصول المتعة، واستمرار الرفاهية، وإظهار عوامل الشعور بالنعيم.[١]

والمـاء هو المصدر المؤثر في الطعام والشراب: حيث لا يستغني عنـه أي مكون من مكونات الحيـاة الإنسانية المستقرة من إنسـان، أو حيوان، أو نبـات... حيث يقـول الله تعـالى: «وَهُوَ الَّذي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَته وَأَنزَلْنَا منَ السَّمَاء مَاء طَهُورًا لِنُحْيِيَ به بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقيَهُ مِمَّا خَلَقْنَـا أَنْعَامًـا وَأَنَاسِيَّ كَثيـرًا «[٢]، أي: وليشرب منه الحيوان، من أنعـام، وأناسي، محتاجين إليه غاية الحاجة؛ لشربهم، وزروعهم، وثمارهم. [٣]

واستعمـال الميـاه للطهـارة يحقق نصـف الإيمان حيث يقـول النبي صلـى الله عليه وسلم: «الطهـور شطـر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحـان الله والحمد لله تملآن « أو تملأ « ما بين السماء والأرض، والصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حُجة لك أو عليك، كل الناس يغدو فبايع نفسه فمعتقها أو موبقها[٤]

وهـذا يـدل علـى علو منزلـة العبادات المبنـي علـى استعمال الميـاه للطهارة فـي التصور الإسلامـي، فلا يصح إسلام المرء إلا بتحقيق الطهارة في صلاته، التي تعد شرطًا لصحتها فمن أهملها أو تغافل عنها لم تصح صلاته.

ولهـذا فإن الواجبـات والمستحبات التي كلف بها المسلمون فـي عباداتهم ترمي إلى إصابة هدفين وتحقيق غايتين في آن واحد: أولهما غاية دينية وثانيهما غاية صحية[٥] حيث يحرص على ذلك في رعاية حق النفس في الحياة وخلوها من الأوساخ والمكدرات المادية والمعنوية.

ومـع كل مـا سبق فـإن الواجب بيان حقيقـة مفادها أن الإسـلام وإن كان يدعـو إلى وجوب

---

(١) الزواوي، خالد محمد، الماء الذهب الأزرق في الوطن العربي ط١. القاهرة: مجموعة النيل العربية، ٢٠٠٤م، (٦٩).

(٢) الفرقان: ٤٨-٤٩

(٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير ابن كثير، بلا رقم طبعة. بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ، (٣٢٢/٣).

(٤) مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، الصحيح، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، برقم ٣٦٠.

(٥) الثبيتي، علي بن جابر وادع، الوقاية الصحية في الإسلام. مجلة الداعي الشهرية الصادرة عن دار العلوم ديوبند، المحرم – صفر ١٤٣٩ هـ. سبتمبر – نوفمبر٢٠١٧م، العدد: ١ – ٢، السنة: ٤٢، برابط: http://www.darululoom-deoband.com/

المحافظـة على الميـاه، من حيث عوامل الإيجاد مـن خلال الحرص على المكـون الأساس للبيئة الطبيعيـة؛ فإنـه كذلك يهتم ويحرص علـى الاقتصاد في استعمالها، وكذلـك تجنب الإسراف في التعامـل في كل ذلك، وهـذا تحقيقًا لمبدأ الوسطيـة الشرعية، وامتثالاً لقواعـد العدالة التنموية المطلوب اتباعها في الاستعمال والاستخدام المادي والمعنوي، يقول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[1].

وحـول إمكانيـة الانتفـاع بالميـاه العادمة والملوثـة حال النزاعـات المسلحـة ولأجل رعاية المظاهر البيئية من منظور شرعي فإن الظاهر أن هذه المياه تعد طاهرة إذا زالت النجاسة تماماً لزوال أوصافها وهي اللون والطعم والرائحة، حيث تعود المياه إلى أصلها وهو الطهورية، وهذا على اعتبـار أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً[2]، فإذا زال وصف النجاسة بمعالجة المياه العادمة والنجسـة زال الوصـف المحكوم به عليهـا، وبالتالي وجب أن تعود طاهرة لـزوال الوصف المؤثر. وإن كان ينبغي هنا للمسلمين اجتنابها وذلك اكتفاءً بالمياه الأخرى ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً من بـاب الاحتياط، ولأن النفس قد تعاف تلك المياه وتستقذرها[3]، وبالتالي فإنه يجوز استعمال هذه المياه المعالجة والعائدة إلى طهوريتها في الزراعة، وهذا ما أفتت به دور الإفتاء كالإفتاء الأردنية، والمجامع الفقهية[4]،[5]، وكذلك اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء[6]، وخاصة حال إجابتهم المتعلقـة باستخدام المياه العادمة بعد تكريرها فـي سقاية المزروعات لاسيما التي يأكل الإنسان من ثمرها[7].

(١) الأعراف/ ٣١.

(٢) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، ط٨، د. ت، ص٦٥.

(٣) فتوى صادرة عن هيئة كبار العلماء في الدورة الثالثة عشرة لهيئة كبار العلماء المنعقدة في النصف الآخر من شهر شوال ١٣٩٨هـ بمدينة الطائف https://islamqa.info

(٤) لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية، فتاوى الشبكة الإسلامية، ١ ذو الحجة ١٤٣٠، هـ. ١٨ نوفمبر، ٢٠٠٩ م، http://www.islamweb.net

(٥) فتوى صادرة عن هيئة كبار العلماء في الدورة الثالثة عشرة لهيئة كبار العلماء المنعقدة في النصف الآخر من شهر شوال ١٣٩٨هـ بمدينة الطائف https://islamqa.info

(٦) الشحود، علي بن نايف، موسوعة البحوث والمقالات العلمية حوالي خمسة آلاف وتسعمائة مقال وبحث، العدد٣٥، ص: ٣٥ . حيث جاء في قرار مجلس الإفتاء الأردني رقم: ٢١٧ لا حرج في سقاية المزروعات من المياه العادمة المعالجة، ولا حرج في الأكل من نتاج هذه المزروعات، فحكم الثمر لا يتأثر بالمياه سواء كانت طاهرة أو غير طاهرة، كما سئل الإمام النووي رحمه الله: إذا سقي الزرع والبقل والثمر بماء نجس أو زبلت أرضه، هل يحل أكله؟ فأجاب بقوله: يحل أكله. (فتاوى النووي). ولكن لا بد من مراعاة التعليمات الصحية التي تقررها الجهات المختصة في هذا الشأن، كي تكون عملية السقاية سالمة، لا تلوث البيئة، ولا تفسد الزرع والثمر، ولا تضر الإنسان. وعليها أن تلتزم بالمعايير العلمية والطبية في هذا المجال.

(٧) لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية، فتاوى الشبكة الإسلامية، ١ ذو الحجة ١٤٣٠، هـ. ١٨ نوفمبر، ٢٠٠٩ م ، http://www.islamweb.net

المبحث الثاني:

المبادئ الشرعية العامة لرعاية البيئة الطبيعية والمكونات الحياتية حال النزاعات المسلحة

إن التدافع والاختلاف والتعبير عن رفض المخالف أو ما يسبب للإنسان ومتعلقاته بالضرر قضية فطرية وسنة من سنن الله تعالى في هذا الكون، لقول الله سبحانه: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[1]، ولذلك تمثلت المبادئ الشرعية العامة لرعاية البيئة الطبيعية والمكونات الحياتية حال النزاعات المسلحة بمظاهر بيانها فيما يأتي:

إن عمارة الأرض ورعايتها وتنميتها والقيام بمهمة المحافظة على المظاهر البيئية يعد من أساسيات البناء الحضاري للمجتمعات الإنسانية بشكل عام وكذلك الإسلامية بشكل خاص حيث ركز الشرع الإسلامي على إرساء قواعد ذلك في جميع حالات التعامل مع الظروف البيئية والطبيعية وسواء أكان ذلك حال السلم أم حال الحرب، وإذا جاءت الرعاية حال السلم فإن الأولى أن يشمل ذلك أيضًا حال النزاعات المسلحة، وذلك لأهمية ذلك ولطبيعة تركيز ذلك في سلم التحسينيات والأخلاقيات من مقاصد الشريعة الإسلامية.

إن الله عز وجل قد سخر هذا الكون وما فيه من مخلوقات لخدمة الإنسان وتمكينه من القيام بمهمة الاستخلاف وإعمار الكون، وبالتالي فإن من واجب هذا الإنسان ومن حقوق مخلوقات الله تعالى أن يهتم الإنسان بها بتحقيق حياة كريمة لها بعيدة عن التلوث والإرباك أو التسبب لها بالمشقة والحرج الذي رفع عن الإنسان ومتعلقاته الحياتية وكذلك المخلوقات التي سخرها الله تعالى لخدمته، بقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2].

إن التنظيم الرباني للطبائع الحياتية والمخلوقات والأسباب الكونية قد انتظم واتسق بمقادير لا يمكن تجاوزها أو الإخلال بمكوناتها الشرعية والعلمية والموضوعية، وهذا بامتثال قول الله عز وجل: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾[3].

إن الثابت في المقاصد الشرعية الإسلامية أن حفظ الضرورات والحاجيات والكماليات هو أمر ينتشر في كل ما يتعلق بالإنسان والكون والموارد الطبيعية والزراعية والثروة النباتية والحيوانية... دون استثناء أو اختلال لأن المقصد العام في التشريع الإسلامي هو جلب المنافع لكل هذه المكونات ودرء المفاسد عنها.

فقد روي عن بُريدة قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه في

---

(١) (الحج/٤٠).

(٢) (الحج /٧٨).

(٣) (الطلاق /٣).

خاصتــه بتقــوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: (اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً)[١].

وعــن أنس بــن مالك أن رسول الله صلــى الله عليه وسلم قال: (انطلقــوا باسم الله، وبالله، وعلــى ملّــة رســول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفــلاً، ولا صغيراً، ولا امــرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين)[٢].

وجــاء أن أبــا بكــر الصديق رضي الله عنــه قد أمر قــادة الجيش بمبادئ ومحــددات تنظم العلاقــة الصالحة مع البيئة والمتعلقات الطبيعية بما يحفظ للإنسان استقرار معاملاته الحياتية والتنمويــة حيث قــال: «لا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تهدموا بناء، ولا تذبحوا شاةً ولا بقرة ولا بعيرًا إلا لمأكله، وَلا تُغْرِقُنّ نَخْلًا وَلا تَحْرِقُنّهَا»[٣]، ويقول الأوزاعي: لا يحلُّ للمسلميــن أن يفعلوا شيئًا مما يرجع إلى التخريب في دار الحرب، لأن ذلك فساد، والله لا يحب الفساد.

وتحــرَّم مثل هذه الأعمــال التدميرية لأنها من باب الإفساد في الأرض[٤] كما وصفها القرآن الكريــم بقولــه تعالى: «وإذا قيل لهــم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحــن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون»[٥].

المبحث الثالث:

المبادئ الشرعية الخاصة برعاية البيئة الطبيعية والمكونات الحياتية حال النزاعات المسلحة

يهتم التشريع الإسلامــي بالحفاظ على المظاهر البيئية وتحقيق السلامة والأمان لها سواء أكان ذلك حال السلم أم حال النزاعات المسلحة وهذا لاعتبار ذلك من جوهر التشريع الإسلامي ومحــددات بنائه الحضاري المادي والمعنوي، فقد روي عــن بُريدة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيــراً، ثم قال: (اغــزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً)[٦].

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصية إياهم بآداب الغزو وغيرها، الحديث رقم ٣ - (١٧٣١).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب: في دعاء المشركين، الحديث رقم ٢٦١٤.

(٣) (تاريخ الطبري٢/٢٤٦).

(٤) الداودي، حماية المدنيين في قلب قانون الحرب في الإسلام، مجلة الإنساني، مجلة تصدر عن المركز الإقليمي للإعلام، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، https://blogs.icrc.org/alinsani/٢٠١٨/٠٦/١٢/١٧٤٥

(٥) سورة البقرة، آية ١١-١٢.

(٦) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصية إياهم بآداب الغزو وغيرها، الحديث رقم ٣- (١٧٣١).

وعـن أنس بـن مالك أن رسول الله ﷺ قـال: (انطلقوا باسم الله، وبـالله، وعلى ملّة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين)[١].

ومـن هنا فقد جـاءت المبادئ الشرعيـة الخاصة التي تقـرر أهمية رعايـة البيئة الطبيعية والمكونـات الحياتيـة حال النزاعات المسلحة مـن منظور التشريع الإسلامـي وفق مظاهر بيانها فيما يأتي:

مبدأ رعاية المصادر المائية من التلوث

حيث نهى النبي ﷺ عن التبول في الماء الراكد لمنع التلوث؛ فعن رسول الله ﷺ أنه: (نهى أن يُبال في الماء الراكد)[٢].

وقال ﷺ: (لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري، ثم يغتسل فيه)[٣].

وقال ﷺ: (اتقوا الملاعن الثلاث: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل)[٤].

مبدأ الإحسان إلى البيئة من حيث الأصل

حيـث جعل التشريـع الإسلامي هذا الأمر مدعاة إلى نوال الأجـر والثواب. حيث يقول النبي ﷺ: (يميط الأذى عن الطريق صدقة)[٥].

وقـال رسول الله ﷺ: (الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستـون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)[٦].

مبدأ إحياء الأرض الموات

وهذا بإصلاح الأرض وزراعتها وجلب الماء إليها. فعن النبي ﷺ أنه قال: (من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق)[٧].

وعن عمر (رضي الله عنه): (من أحيا أرضا ميتة فهي له)[٨]. ولا يخفى أثر ذلك في رعاية

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب: في دعاء المشركين، الحديث رقم ٢٦١٤.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، الحديث رقم ٩٤ (٢٨١).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: البول في الماء الدائم، الحديث رقم ٢٣٩، وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، الحديث رقم ٩٥ (٢٨٢).

(٤) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب: المواضع التي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البول فيها، الحديث رقم ٢٦.

(٥) صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب: إماطة الأذى، الحديث رقم ٢٨٢٧.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان، الحديث رقم ٥٨ (٣٥).

(٧) صحيح البخاري، كتاب الحرث والمزارعة، باب: من أحيا أرضاً مواتاً، الحديث رقم: ٢٣٣٦، صفحة ٤٠٠.

(٨) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، الجزء الخامس، صفحة ٢٣.

البيئة الطبيعية والمصالح الزراعية.

مبدأ رعاية البيئة من خلال الغرس والتشجير

حيث قال رسول الله ﷺ: (ما مِنْ مُسلم يَغرِسُ غَرْساً، أو يَزْرَعُ زَرْعاً فيأكُلُ منه طَيْرٌ أو إنسانٌ أو بهيمةٌ، إلاَّ كان لهُ به صَدَقة)[١].

وقال ﷺ: (من زرع زرعاً فأكل منه الطير أو العافية كان له به صدقة)[٢].

مبدأ رعاية سلامة الطرق والحدائق العامة والمرافق العامة للبيئة الطبيعية

فقد قال رسول الله ﷺ: (اتقوا اللعانين). قالوا: وما اللعانان يا رسول الله؟ قال: (الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم)[٣].

يتفق القانون الدولي الإنساني مع التشريع الإسلامي في مسألة مراعاة البيئة والحفاظ عليها وما يرتبط بها من مصادر للمياه الطبيعية، أو المتعلقات التي يرجى منها الحفاظ على حياة البشر والإنسان المنتفع من هذه المظاهر البيئية، حيث نصت اتفاقية حظر استخدام تقنيات التغيير في البيئة لأغراض عسكرية أو لأية أغراض عدائية أخرى[٤]. حيث نصت المادة (١) على أنه:

١. تتعهد كل دولة طرف في هذه الاتفاقية بعدم استخدام تقنيات التغيير في البيئة ذات الآثار الواسعة الانتشار أو الطويلة البقاء أو الشديدة لأغراض عسكرية أو لأية أغراض عدائية أخرى كوسيلة لإلحاق الدمار أو الخسائر أو الأضرار بأية دولة طرف أخرى.

٢. تتعهد كل دولة طرف في هذه الاتفاقية بألا تساعد أو تشجع أو تحض أية دولة أو مجموعة من الدول أو أية منظمة دولية على الاضطلاع بأنشطة منافية لأحكام الفقرة ١ من هذه المادة.

وجاء في المادة (٢) يقصد بعبارة «تقنيات التغيير في البيئة» كما هي مستعملة في المادة الأولى، أية تقنية لإحداث تغيير - عن طريق التأثير المتعمد في العمليات الطبيعية - في دينامية الكرة الأرضية أو تركيبها أو تشكيلها، بما في ذلك مجموعات أحيائها المحلية (البيوت) وغلافها الصخري وغلافها المائي وغلافها الجوي، أو في دينامية الفضاء الخارجي أو تركيبه أو تشكيله.

---

(١) صحيح البخاري، الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الحرث والمزارعة، باب: فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، الحديث رقم ٢٣٢٠، وانظر: صحيح مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، يحيى بن شرف النووي، كتاب المساقاة، باب: فضل الغرس والزرع، الحديث رقم ٨٩- (١٥٤٣).

(٢) مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، حديث السائب بن خلاد أبي سهلة رضي الله تعالى عنه، الحديث رقم ١٦٦٠٧.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في الطرق والظلال، الحديث رقم ٦٨ (٢٦٩)،

(٤) اللجنة الدولية للصليب الأحمر، https://www.icrc.org/ar/doc/resources/documents/ ، عتلم، شريف، عبد الواحد، محمد ماهر، موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، النصوص الرسمية للاتفاقيات والدول المصدقة والموقعة، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٦، القاهرة. ص٤٧٨ وما بعدها.

وفـي المادة (٣)/١. لا تحـول أحكام هذه الاتفاقية دون استخدام تقنيات التغيير في البيئة للأغراض السلميـة، وهى لا تمس مبـادئ القانون الدولـي المعترف بها عامة وقواعـده السارية المتعلقة بهذا الاستخدام.

٢- تتعهـد الدول الأطراف في هـذه الاتفاقية بتيسير أوسع تبادل ممكـن للمعلومات العلمية والتقنيـة عـن استخدام تقنيـات التغيير في البيئة للأغراض السلمية، ولها الحـق في الاشتراك فـي هـذا التبادل. وتسهم الدول الأطراف التي تستطيع ذلك، إمـا منفردة أو مع غيرها من الدول أو المنظمـات الدوليـة، في التعاون الاقتصـادي والعلمي الدولي في سبيل صـون البيئة وتحسينها واستخدامهـا في الأغراض السلمية، مع إيـلاء المراعاة اللازمة لحاجـات المناطق النامية من العالم[١].

إن مـا تضمنتـه الأحكام المعتمدة سنـة ١٩٧٧ التي تتعلـق بالمواد التي لا غنـى عنها لبقاء السكان المدنيين على قيـد الحياة، كالمواد الغذائية والمناطق الزراعية التي تنتجها والمحاصيل والماشيـة ومرافق مياه الشرب وشبكاتها ومنشآت الري» حيث ذكرت على نحو شامل لكل الحالات («يحظر مهاجمة أو تدمير أو نقل أو تعطيل» الممتلكات). ونشير في هذا المجال إلى تلوث خزانات الميـاه بالعوامـل الكيميائية أو غيرها، وقد استعملت الصيغة ذاتهـا في المادة ١٤ من البروتوكول الثاني التي تسرد كمثال للممتلكات التي لا غنى عنها « مرافق مياه الشرب وشبكاتها وأشغال الري « . ولا ترفع حصانة الممتلكات التي لا غنى عنها إلا عندما تستخدم لتموين أفراد القوات المسلحة وحدهـم أو لدعـم عمل عسكري مباشرة. وحتى في مثل هذه الحالـة، فإنه يتعين على المتحاربين الامتناع عن مباشرة أي أعمال من شأنها تجويع السكان أو حرمانهم من المياه التي لا غنى عنها. ويحظر أيضاً أن تكون الممتلكات التي لا غنى عنها عرضة للأعمال الانتقامية[٢].

المبحث الرابع:

الإطار الشرعي الناظم للانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة

إن التشريـع الإسلامـي حين يقرر طبيعة التعامل مع المياه الملوثة والعادمة سواء أكان ذلك فـي الأغراض الزراعية أم غيرها من الأغراض التي لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها؛ فإنه يقرر أن هذا الأمر يخضع لعدة قواعد شرعية تضبط هذه التصرفات وتعلي من قيمة الإنسان ومتعلقاته الحياتيـة وما يتعامل فيه كذلك من بيئة محيطة يحرص على سلامتها ورعايتها، وسواء أكان ذلك

(١) اللجنة الدولية للصليب الأحمر، https://www.icrc.org/ar/doc/resources/documents/، عتلم، شريف، عبد الواحد، محمد ماهر، موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، النصوص الرسمية للاتفاقيات والدول المصدقة والموقعة، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٦، القاهرة. ص٤٧٨ وما بعدها.

(٢) الزمالي، عامر، حماية المياه أثناء النزاعات المسلحة، مجلة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، العدد ٣٠٨، https://www.icrc.org/ar/doc/resources/documents/ .

حـال السلم أم حال الحـرب.. وهذه المحترزات المتخـذة من التشريع الإسلامـي بهدف ألا يؤثر ذلـك على صحة الإنسان ومكونات حياته وموارده الطبيعية والبيئية، وبالتالي تحقيق المساعدة له ولبيئته الطبيعية المحيطة، ومن هنا فقد جاءت هذه القواعد الضابطة لسلوكه في التعامل مع هذه المصادر وذلك كما يأتي:

الضـرر يـزال: بناء علـى حديث رسول الله صلـى الله عليه وسلم: (لا ضـرر ولا ضرار)[1]. فـإن عـدم الانتفاع من هذه المياه الملوثة باستحالتها إلى طاهرة والتمكن من ذلك ضرر قد يلحق الإنسان حال السلم أو حال الحرب الذي قد يكون ضرره آكد وأكثر تحققًا وحصولًا.

ولولـي الأمـر الحق في هذه الحال التدخل واتخاذ كل ما من شأنه أن يحول دون وقوع الضرر الـذي قـد يلحق ببعض مكونـات البيئـة أو التخفيف منه أو حتـى إزالة مصدر هـذا الضرر، لسد الذرائـع المؤدية إلى الفساد. ومن غير المقبـول لأحد من الناس أن يفسد على الجماعة حقها في الانتفاع بأحد مواردها[2].

ومـا ينطبق على الفرد ينطبق على الدول أيضـاً، فليس من حق دولة أن تتصرف في مياهها الإقليميـة بالشـكل الذي يلحق أضراراً ببيئـة جاراتها أو بدول أخرى يمكـن أن ينتقل إليها التلوث البحري الذي يتصف بأنه لا يعترف بالحدود الجغرافية.

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح: فعن رسول الله ﷺ قال: (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه. ومـا أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم. فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم، واختلافهم على أنبيائهم)[3].

فـإذا كان استغلال موارد البيئة لتحقيق منفعة ذاتية ومؤقتة سوف يتسبب في الإضرار بهذه المـوارد وإفسادهـا، ويتسبب فـي استنـزافها، فلا يُسمَح بها، إذ إن منع الضـرر والفساد يجب أن يقدم على أي منفعة عند استغلال البيئة.

قاعـدة الضـرر يزال بقـدر الإمكان: حيـث يجبر كل من يحـدث ضررًا في البيئـة والموارد الطبيعية والمياه بإزالة الأضرار الناتجة عن أعمالهم وتصرفاتهم، والتي قد يترتب عليها الإضرار بالناس أو بالحيوانات أو بجودة البيئة.

الموازنـة بين المصالح: مثـل أن يقدم المرء شـراء المنتجات الصديقـة للبيئة على شراء المـواد الضـارة بها، أو أن يعلم أن فـي تنفيذ الأعمال التي تحافظ على الميـاه من التلوث أو تقوم بتحويلها إلى مياه طاهرة يمكن الانتفاع منها فإن هذا الأمر أولى من إهدارها وتصريفها في مياه

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضرّ بجاره، الحديث رقم ٢٣٤٠، الجزء الثاني، صفحة ٧٤٨.

(٢) عمارة الأرض في الإسلام، جميل أكبر، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، صفحة ٢٠١.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الفضائل، باب: توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك، الحديث رقم ١٣٠ - (٢٣٥٧)، بيت الأفكار الدولية، عمان، ٢٠٠٤.

الأمطـار. وفق قاعدة الموازنة بين المصالح، التي تؤكد أنـه إذا تعددت المصالح وتعارضت فإنه يعمـد إلـى الترجيح بينها، وكذلك تغليـب الأولى والأهم منها على ما دونها علـى اعتبار أن تقديم المصالـح الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن[1]، وذلك أن الله سبحانه وتعالى إنما كلَّـف الخلق متعبداتـه وألزمهم مفترضاته، وبعث إليهم رُسله، وشـرَّع لهم دينه، لغير حاجة دعته إلـى تكليفهم، ولا ضـرورة قادته إلى تعبُّدهم، وإنما قصد نفعهم، تفضُّـلاً منه عليهم، كما تفضَّل بما لا يُحْصى عدّاً من نعمه، بل النعمة فيما تعبَّدهم به أعظم، لأن نفع ما سوى المتعبدات مختص بالدنيـا العاجلـة، ونفـع المتعبدات يشتمل على نفـع الدنيا والآخرة... فكانـت نعمته في ما حظره علينا، كنعمته في ما أباحه لنا، وتفضله في ما كفنا عنه، كتفضله في ما أمرنا به»[2].

مـا لا يتـم الواجب إلا به فهو واجب: فـإذا كان بالإمكان رعاية المظاهـر البيئية والمصالح الزراعية والمائية وذلك باتخاذ دورات وتصرفات تحقق ذلك فإن هذه الأدوات تتبع المقاصد من حيث الوجوب وعدمه لأن القاعدة تقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[3].

خاتمة

وبعد هـذه المحطة في تناول موضوع المبـادئ الشرعية المتعلقة بالانتفـاع بالمياه العادمة حـال النزاعـات المسلحة من منظـور الفقه الإسلامي فإنـه يمكن تلخيص أهم مـا جاء في هذا البحث من نتائج وتوصيات وذلك فيما يأتي:

إن المحافظـة على البيئة ورعاية الموارد البيئية فـي هذا الكون مقصد أساسي من مقاصد الشريعة الإسلامية.

يعد رعايـة الحقوق المائية سواء أكان ذلك بوسائل تقليدية أم غير تقليدية وتمكين الإنسان مـن الانتفاع بها ومن ذلـك المياه العادمة والملوثة بعد تكريرها مـن المصالح الأساس في رعاية البيئة الطبيعية في التصور الشرعي.

إن الناظر في النصوص الشرعية يجد أنها قد منعت من إهدار الماء، بل وحثت على ترشيد الاستهلاك لهذه المصادر والمحافظة على ديمومتها.

مـن الواضح أن التشريعات الإسلامية كانت موضوعيـة وتفصيلية في مسائل رعاية الموارد الطبيعية والبيئة والمصادر المائية دون إفراط أو تفريط.

نوصـي المؤسسات الرسمية وغير الرسمية بضرورة الاهتمام بمشاريع محطات تنقية المياه

(١) العز بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ضبطه وصححه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ج ١/ص٨.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٢٢١.

(٣) تلوث الهواء: المشكلة والحل، د. صبري الدمرداش، الأمانة العامة للأوقاف، الصندوق الوقفي للمحافظة على البيئة، الكويت، ٢٠٠٠م، صفحة ٩٣.

العادمة والاستفادة منها في ري المزروعات والاستخدام الصالح للحياة.

نوصي المؤسسات الأكاديمية والدعوية بتبني مبادرات توعوية وعقد لقاءات علمية بهدف حماية البيئة الطبيعية والتغير المناخي من منظور شرعي.

يحتاج الوقوف على ماهية المبادئ الشرعية المتعلقة بالانتفاع بالمياه العادمة حال النزاعات المسلحة من منظور الفقه الإسلامي إلى الرجوع إلى الكتابات المختصة بذلك من الناحية الشرعية.

وأخيراً؛ فإننا نتوجه إلى الله سبحانه بخالص الدعاء أن يوفقنا لتحصيل العلم، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يزدنا علماً، إنه سميع مجيب الدعاء.

قائمة المصادر والمراجع

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، د. ط.

ابن ماجه، السنن، بيت الأفكار الدولية، عمان، د. ط، ٢٠٠٤.

أبو داوود، السنن، بيت الأفكار الدولية، عمان، د. ط، ٢٠٠٤.

آل سيف، عبد الله بن مبارك، تأصيل علم الضوابط الفقهية وتطبيقاته عند الحنابلة، شبكة الألوكة، www.alukah.net، ١٤٣٤هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، بيت الأفكار الدولية، عمان، د. ط، ٢٠٠٤.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، سنن البيهقي الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤م.

الترمذي، السنن، بيت الأفكار الدولية، عمان، د. ط، ٢٠٠٤.

الثبيتي، علي بن جابر وادع، الوقاية الصحية في الإسلام. مجلة الداعي الشهرية الصادرة عن دار العلوم ديوبند، المحرم - صفر ١٤٣٩ هـ. سبتمبر- نوفمبر٢٠١٧م، العدد: ١ - ٢، السنة: ٤٢، برابط: http://www.darululoom-deoband.com/

خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م، د. ط، ص١٦٠.

خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ط١، ١٣٩٢هـ.، ص١١٦.

الداودي، حماية المدنيين في قلب قانون الحرب في الإسلام، مجلة الإنساني، مجلة تصدر عن المركز الإقليمي للإعلام، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، https://blogs.icrc.org/

1745/12/06/alinsani/2018

الزحيلي، محمد مصطفى، بحث بعنوان: مقاصد الشريعة الإسلامية، https:// /ketabpedia.com .

الزحيلي، وهبة، الأصول العامة لوحدة الدين الحق، المكتبة العباسية، بدمشق، ط١، ١٩٧٢،

الزعبي، محمد، فتاوى دائرة الإفتاء العام الأردنية في تحسين كفاءة استخدام المياه، دائرة الإفتاء الأردني، دراسات وبحوث، https://aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId

الزواوي، خالد محمد، الماء الذهب الأزرق في الوطن العربي ط١. القاهرة: مجموعة النيل العربية، ٢٠٠٤م،

السروري، أحمد: الماء والإنسان والكون ط. ١، القاهرة، عالم الكتب، ١٤٢٨ – هـ ٢٠٠٨م، ٥٨.

سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضرّ بجاره، الحديث رقم ٢٣٤٠، الجزء الثاني، صفحة ٧٤٨.

الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الأحكام، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت، ٤/٢.

الشال، إبراهيم، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في المعاملات المالية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٢م.

الشحود، علي بن نايف، موسوعة البحوث والمقالات العلمية حوالي خمسة آلاف وتسعمائة مقال وبحث، العدد٣٥، ص : ٣٥.

العبدري، محمد بن يوسف بن أبي القاسم، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ٣٥٣/٣.

العز بن عبد السلام، السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ضبطه وصححه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧.

فتاوى دائرة الإفتاء العام الأردنية في تحسين كفاءة استخدام المياه، برقم ٣٢٩٠، https:// aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، الجزء الخامس، صفحة ٤٤: ٤٦.

فتوى صادرة عن هيئة كبار العلماء في الدورة الثالثة عشرة لهيئة كبار العلماء المنعقدة في النصف الآخر من شهر شوال ١٣٩٨هـ بمدينة الطائف https://islamqa.info

القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، د. ناصر الميمان: (١٢٩).

لجنــة الفتــوى بالشبكة الإسلامية، فتــاوى الشبكــة الإسلامية، ١ ذو الحجــة ١٤٣٠، هـ ١٨ نوفمبر، ٢٠٠٩ م.http://www.islamweb.net

المــاوردي، أبــو الحسن علي بن محمد بن حبيــب البصري البغدادي، الأحــكام السلطانية، المكتبة التوفيقية، مصر ، د. ت، د. ط.

مجلــس الإفتاء والبحــوث والدراسات الإسلامية في جلسته التاسعــة المنعقدة يوم الخميس (٢٤/ ذو الحجة/١٤٣٦هـ)، الموافق (٢٠١٥/١٠/٨م) برقم ٢١٧.

مصطفــى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمــع اللغة العربية، دار الدعوة، باب: الحاء، مادة حدث، ١/١٦٠.

النــووي، أبــو زكريا محيي الدين بن يحيــى بن شرف، المجموع، دار إحيــاء التراث العربي، ١٩٩٥م، د. ط، تحقيق محمد نجيب المطيعي.

النــووي، أبــو زكريا يحيى بن شــرف بن مري، شرح النــووي على صحيح مسلــم، دار إحياء التراث، بيروت، ط٢، ١٣٩٢ه.

د. طالب بن عمر بن حيدرة الكثيري
أستاذ الفقه المشارك بجامعة سيؤن

Dr. Talib Bin Omar Bin Hadirah Al-Kathiri
Assistant Professor of Jurisprudence – Seiyun University
han2009shi@gmail.com

علل تحريم الزينة المغيّرة للخلقة، وأثرها على تطبيقات التجميل المَعاصرة

Reasons behind forbidding the adornment that changes character and their impact on Contemporary Cosmetic Applications

ملخص بحث

علل تحريم الزيّنة المغيّرة للخِلقة، وأثرها على تطبيقات التجميل المعاصرة

من الفقه النافع السائر مع حياة الناس فقه أحكام الزيّنة للرجال والنساء، وما يتفرع عنه من تطبيقات تتعلق بتغيير الخلقة التي خلق الله عز وجلّ الإنسان عليها، وذكر ضوابطها، وأحكامها، وقد تناول هذا البحث:

تعريف الزيّنة، والخِلقة، وبيان صور تغييرها المقصودة بالبحث.

بيان علل تحريم الزينة المغيّرة للخلقة المستفادة من القرآن الكريم.

بيان علل تحريم الزينة المغيّرة للخلقة المستفادة من السنة النبوية.

توضيح ضوابط العمليات التجميلية المغيِّرة للخِلقة، وتطبيقاتها المعاصرة.

ولله الحمد أولاً وآخرًا على توفيقه.

Abstract

Reasons behind forbidding the adornment that changes character and their impact on Contemporary

Cosmetic Applications

A part of the useful jurisprudence that goes with people's lives is the jurisprudence of rulings on adornment for men and women, and what comes of them of applications related to changing the character created by Allah Almighty for man, adjusting the controls and rules; the research has dealt

with:

Definition of adornment, character and highlighting ways of changing them meant by the research.

Clarifying the reasons behind forbidding the adornment that change character derived from Holy Koran.

Clarifying the reasons of forbidding the adornments that change character derived from Prophet's Sunna.

Clarifying the controls of Cosmetic surgeries that change the character and their contemporary applications.

Praise be upon Allah for granting success

Key Terms: adornment – cosmetic – change character

المقدّمة

الحمد لله الذي شرَّع الأحكام جملةً وتفصيلاً، وفضَّل رسوله محمدًا ﷺ، فأكمل شرعته، وجمّل سنته؛ فهَدت للمصالح تحصيلاً وتكميلاً، ووَقَت من المفاسد تقليلاً وتعطيلاً، وبعد:

فإن الفقه عن الله عز وجلّ وعن رسوله ﷺ من الرتب العلية في الدين، وتدارس ذلك لتحصيله من أسمى ما يطمح إليه كل ضنينٍ بوقته، حابسٍ له في مرضاة ربه.

ومن الفقه النافع السائر مع حياة الناس فقه أحكام الزينة للرجال والنساء، وما يتفرع عنه من تطبيقات تتعلق بتغيير الخلقة التي خلق الله عز وجلّ الإنسان عليها، وقد تُشكل جملة من تلك الأحكام على الناظر المدقق، وتخفى على المتأمل المحقق، ويكفيك دلالةً إلى هذا، وتأكيدًا عليه ما ذكره جمع من المحققين لعلوم الشريعة من صعوبة ضبط هذه الأحكام، والتفريع على عللها؛ إذ يقول القرافي (ت:٦٨٤هـ) في كتابه الذخيرة: «وما في الحديث من تغيير خلق الله لم أفهم معناه، فإن التغيير للجمال غير منكر في الشرع؛ كالختان، وقص الظفر والشعر، وصبغ الحناء، وصبغ الشعر، وغير ذلك».[١]

وقال الصنعاني (ت:١١٤٧هـ) في التنوير شرح الجامع الصغير: «وقد استشكل هذا الشيخ عز الدين بن عبد السلام بالحناء، وقال: إنه صبغ للبدن كصبغ الوشم، وتغيير لخلق الله أيضًا، ولم يجب عنه».[٢]

وقال الطاهر بن عاشور (ت:١٣٩٣هـ) في التحرير والتنوير: «وأما ما ورد في السنة من لعن الواصلات والمتنمصات والمتفلجات للحسن، فمما أشكل تأويله، وأحسب تأويله أن...»، ثم ذكر

(١) (١٣/٣١٥).

(٢) (١/٢٠٥).

ما اهتدى له من جواب رحمه الله.[1]

لـذا استعنـتُ بالله العليـم الهادي أن أجمـع ما كتبه أهل العلـم في هذا البـاب، وأنظر إلى بعضـه البعض؛ باحثًا عما قد يضيء هذا المسلك، ويجمع مسائله، ويوفق لحسن النظر في فروعه وتطبيقاته.

حدود البحث:

هي المسائل المتعلقة بعلل أحكام الزينة المغيّرة للخِلقة، وضوابطها، وأحكامها، وما يتفرع عليهـا مـن تطبيقات معاصرة، بعيدًا عمـا يتعلق بأحكام الزينة التي لا تتغيـر فيها الخلقة، أو عما تتغيـر فيـه الخلقـة مما ليس من أمـور الزينة، إلا ما يُذكر مـن ذلك عرضًا؛ لأجـل تجلية موضوع البحث.

أهمية البحث:

تكمن أهمية موضوع البحث في أمور:

أولهـا: سعيه في تحرير وضبط أحـكام الزينة المتعلقة بتغيير الخِلقة، وما يتفرع على ذلك من أحكام وتطبيقات؛ مما يجلي الحكم الشرعي، ويوجه مسار النظر الفقهي.

وثانيهـا: ما أحدثتـه الحياة المعاصرة من صـور متجددة في المجال الطبـي، الأمر الذي عكـس نفسه على المحسِّنـات المستعارة؛ تشبعًا بالجمال، بل تعدى ذلـك إلى العمليات الجراحية التجميليـة في جلّ أعضـاء الإنسان، واحتاج جميـع ذلك إلى رصد مؤشـرات واضحة عند مفارق الطرق تضمن سلامة الفهم، وصحة الحكم.

وثالثهـا: محاولة تخفيـف حدة الجدل والخلاف في كثير من القضايا التجميلية المعاصرة، المتعلقـة بشـؤون عامة الناس في باب العوائد، والتي ترجع إلى ما كفلته الشريعة من حفظ النفس والعرض.

الدراسات السابقة:

توسعت دراسات كثيرة في النظر إلى العمليات الجراحية عمومًا، والتجميلية منها خصوصًا، أو بالنظـر فـي أحكام زينةِ عضوٍ منها؛ مـن خلال استعراض سائر الأحـكام المتعلقة به؛ كالشعر والثـدي والأسنـان وغيرهـا، وتأتي هذه الدراسة مـن بينها لتخصَّ نوعًا من هـذه الزينات - وهي المتعلقـة بتغييـر الخلقة - بالغوص في عللهـا، وتطبيقاتها؛ سواء أكان ذلـك التغيير عن عمليةٍ أو دونهـا، وبغض النظر عن كونه في أيّ عضو من جسد الإنسان، فخصوصية هذا البحث خصوصية موضوع، بغض النظر عن شكل الإجراء؛ كعملية أو جراحة، أو موضعه كشعر أو رأس.

---

(١) (٢٠٥/٥).

وبالنظر والمقارنة بين ما كُتب، يتبين ما يتميز به موضوع هذا البحث عن غيره:

أحكام تجميل النساء في الشريعة الإسلامية، لازدهار بنت محمود المدني، رسالة ماجستير لكلية التربية بمكة المكرمة، جامعة أم القرى حاليًا، ١٤١٥هـ، ناقشت فيها أحكام الزينة عامة؛ بما فيهـا خصال الفطرة، وعدم التبـرج، ولبس الحلي، وآداب اللباس، ثم أحـكام عامة في التجميل، وخصّت ذلك كله بالأحكام المتعلقة بالنساء.

ويتضـح بذلـك عموم موضوع الزينـة الذي تناولتـه الرسالة، وخصوصـه بالنساء؛ بخلاف موضوع هذا البحث في الأمرين.

ضوابـط التشبُّه المحرَّم في اللباس والزينة، وتطبيقاتـه المعاصرة، بحث مقدم من محمد بـن موسى الدَّالي، إلى الفعالية السابعة ضمن فعاليات موقع الفقه الإسلامي، وتناول فيه مواضيع الزينـة المتعلقـة بالتشبـه؛ مـن حيث التشبـه بالكفـار، والجنس الآخـر، والحيـوان، والشيطان، وتطبيقاتها المعاصرة.

وباستعراض ما سبق يتضح خصوص البحث بالأحـكام المتعلقة بالتشبه المرتبطة بالزينة واللباس، وسيتناول بحثنا هذا ما يتعلق بالزينة، لكن بخصوص الأحكام المتعلقة بتغيير الخلقة.

السجـل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، الـذي أقامته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميـة، ١٤٣١هـ، وتضمن أبحاثًا كثيرة، منها المتعلق بالعمليات الجراحية؛ سواء أكانت للزينة أو لغيرهـا، ومنهـا المتعلق بأحكام تجميل الجلـد، أو الشعر، أو الثدي؛ سـواء غيّرت الخلقة أم لم تغيرها.

وكان لتخصيص هذا البحث بأحكام الزينة المغيّرة للخلقة، ما أرجو أن يُضفي التدقيق في هذا الحكم من جهات صوره المختلفة.

منهج البحث:

لقد تحريتُ في كتابة هذا البحث السير وفق المنهجية التالية:

١- الاعتمـاد علـى المنهـج الاستقرائـي التحليلي المقـارن؛ حيـث أقوم بجمـع المادة من مصادرها، وأوثق المعلومة، وأذكر أدلتها، والمناقشات الواردة عليها.

٢- الرجـوع إلى المراجع والمصادر الأصليـة، مع الاستفادة من المصادر المعاصرة؛ لبيان توجيه قول، أو تقوية دليله.

٣- عـزو الآيات القرآنيـة الكريمة، وتخريج الأحاديـث النبوية من مصادرهـا الأصلية، مع العنايـة بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامـات الترقيم، وشرح غريب الكلمات والمصطلحات التي ترد فيه.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة على النحو التالي:

التمهيد: ويتضمن تعريف الزينة، والخِلقة، وبيان صور تغييرها المقصودة بالبحث.

المبحث الأول: علل تحريم الزينة المغيّرة للخلقة المستفادة من القرآن الكريم.

المبحث الثاني: علل تحريم الزينة المغيّرة للخلقة المستفادة من السنة النبوية.

المبحث الثالث: ضوابط العمليات التجميلية المغيّرة للخلقة، وتطبيقاتها المعاصرة.

ثم الخاتمة، وفيها أبرز النتائج.

واسـأل الله الكريـم، رب العرش العظيم أن أكون قـد وفقت لجمع مادة هذا البحث، وحسن ترتيبهـا وعرضها، ورُزقـت منه - سبحانه - السداد والتوفيق إلى الصـواب، اللهم رحمتك أرجو؛ فـلا تكلني إلى نفسي طرفة عيـن، اللهم وأنت المستعان، وعليك التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بالله الكريم الرحمن.

التمهيد

نحتاج قبل الشروع في بيان العلل والأحكام المتعلقة بالزينة المغيّرة للخِلقة، أن نشرع في تصور المعاني التالية:

الزينة:

الزينة في اللغة: هي اسمٌ لكل ما يُتجمل به، قال الخليل بن أحمد (ت:١٧٠هـ.): «الزين: نقيض الشين، زانه الحسن يزينه زينًا، وازدانت الأرض بعشبها، وازينت وتزينت، والزينة: جامع لكل ما يتزين به».[١]

وهي كذلك في الشرع، ومن أوضح ما ذُكِر في تعريفها قول ابن حجر (ت:٨٥٢ هـ.): «والزينة: ما يتزين به، مما هو خارج عن ذات الشيء، مما يحسن به الشيء».[٢]

فاشترط لها شرطين: أن تكون من خارج الذات، وأن يحصل به التجمل والحُسن.

والخِلقة: مشتقة من الخَلق، وأصله في اللغة: تقدير الشيء،([٣]) قال الكفوي (ت:١٠٩٤هـ.): «والخَلق، في اللغة: التقدير بمعنى المساواة بين شيئين، يقال: خلقت النعل إذا قدّرته، فأطلق على إيجاد شيء؛ أيّ على مقدار شيء سبق له الوجود ... والخلقة بالكسر: الفطرة».[٤]

والمقصود بتغيير الخِلقة صور، من أشهرها:

تغيير بإضافة دائمة؛ كالوشم، أو مؤقتة؛ كالوصل.

وتغيير بإزالة؛ كالنمص.

وتغيير بتعديل مظهر بعض الأعضاء؛ بتكبيرها أو تصغيرها أو شدّها، ومنه التفليج.

وتأتي معنا معانيها، وأمثلتها المتعددة في هذا البحث، بعون الله جلّ وعلا.

---

(١) العين، (٣٨٧/٧)، وينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، (١٧٥/١٣).

(٢) فتح الباري، (٢٣٢/١١)، وينظر: ابن عبد السلام، تفسير العز بن عبد السلام، (٣٩٨/٢)، وتنظر أنواع الزينة: الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (٥١٧/٥).

(٣) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، (٢١٣/٢).

(٤) الكليات، ص(٤٢٩).

المبحث الأول:

علل تحريم الزينة المغيّرة للخلقة المستفادة من القرآن الكريم:

النظر في علل تحريم الزينة المتعلقة بتغيير الخلقة في كتاب الله عز وجل يحوجنا إلى النظر في كلام الفقهاء والمفسرين حول قول الله تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾.[1]

وقد اختلف أهل العلم في تفسيرها على ثلاثة أقوال، دارت عليها سائر التفاسير:

القول الأول: هو أمر الشيطان لهم أن يغيّروا الفطرة الخَلْقية التي خلقها الله تعالى.[2]

وتضمن هذا القول صورًا كثيرة ذكرها أهل العلم، فمن ذلك:

إخصاء البهائم.[3]

الوشم، والنمص، والتفلج،[4] والوصل.[5]

تغيير صبغة الله، ولون الله،[6] وقشر الوجه.[7]

حلق المرأة رأسها عند المصيبة.[8]

وخصّوا من ذلك ما دلّ عليه الدليل الشرعي للحاجة؛ كالختان، ووسم الحيوان في غير الوجه.[9]

---

(١) (النساء: ١١٩).

(٢) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٣٨٩/٥)، ابن حيان، البحر المحيط، (٧١/٤).

(٣) ونسب لابن عمر وابن عباس وأنس رضي اله عنهما، وهو قول سعيد بن المسيب وعكرمة وقتادة والثوري وغيرهم، ينظر: الطبري، جامع البيان، (٢١٥/٩)، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٤١٥/٢)، واختاره ابن الجوزي في تذكرة الأريب في تفسير الغريب، ص(٧٢)، وهو ما اعتمده الحنفية، ينظر: السرخسي، المبسوط، (١٣٤/١٥)، الزيلعي، تبيين الحقائق، (٢٨٠/٣)، العيني، البناية، (٢٥٥/٧)، ولهم قولٌ بأنه التبتل والامتناع عن النساء؛ كفعل رهبان النصارى؛ لأنه كالخصاء معنىً.

(٤) وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه والحسن، ينظر: الطبري، جامع البيان (٢٢٠/٩) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٤١٥/٢).

(٥) ينظر: الجرجاني، درج الدرر في تفسير الآي والسور، (٦٣٣/٢).

(٦) وهو قول قتادة، ينظر: ابن أبي حاتم، التفسير، (١٠٧٠/٤)، بل جعل طاووس منه نكاح بيضاء بأسود، والعكس، ورد عليه بأن النبي ﷺ أنكح زيد بن حارثة -وكان أبيض- بركة الحبشية، فوُلد لهما أسامة -وكان أسود- فأنكحه فاطمة بنت قيس، وكانت بيضاء رضي الله عنهم جميعًا، ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٣٩٥/٥)، الشنقيطي، أضواء البيان، (٣١١/١).

(٧) وهو قول الحسن، ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٤١٥/٢).

(٨) ينظر: ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، (٣٨٠/٥).

(٩) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (٦٢٩/١)، النووي، المجموع، (١٧٧/٦).

ويؤيد هذا القول دليلان:

الدليـل الأول: أن الله عـز وجل لما ذكر تبتيك[1] آذان الأنعام، ناسب أن يذكر علة المنع من ذلك، ويعمم الحكم إلى ما يشبهه، فذكر سبحانه التغيير الحسي للخلقة.[2]

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: بأنه لا يحتمل أن يكون خطر ببال الشيطان يوم طلب من ربه النظرة إلى يوم البعث أن الله تعالـى سينهى عن المثلة والإخصـاء والنمص والوشر، وأنه سيسعى في أمر العبد بتغيير خلق الله بهذه الصور، التي نهى الله عنها بعدُ.[3]

وأجيـب عن هـذه المناقشة: أن ما ورد فـي الآية من الجمل الأربع على لسـان الشيطان مما حكاه الله عنه بأنه قاله نطقًا، أو أتاه فعلاً فيما بعد.[4]

والثانـي: أن الله تعالـى ذكر في الآية تبتيك آذان الأنعام، وهو من تغيير الخلقة المفسّر، فلا وجـه لإعادته فـي قوله تعالى: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ﴾ مجمـلاً؛ لأن من فصيح كلام العـرب أن يُفسـر المجمل بالمفسر لا العكس، وتوجيه كلام الله إلـى الأفصح من الكلام أولى من توجيهه إلى غيره.[5]

ويجـاب: أن مثل ذلك كثير في النصوص الشرعيـة أن تذكر الأمثلة، ثم تذكر العلة الجامعة لهـا؛ كحديث: «هـم الذين لا يسترقون، ولا يتطيرون، ولا يكتوون، وعلى ربهم يتوكلون»،[6] وحديث: «لعن الله الواشمـات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصـات، والمتفلجات للحسن؛ المغيرات خلق الله».[7]

وقـال أبو حيـان (ت:٧٤٥ هـ): «وإنما بـدأ بالأمر بالتبتيـك - وإن كان مندرجًا تحت عموم التغيير - ليكون ذلك استدراجًا لما يكون بعده من التغيير العام، واستيضاحًا من إبليس طواعيتهم فـي أول شـيء يلقيه إليهم، فيعلم بذلك قبولهم له، فإذا قبلـوا ذلك أمرهم بجميع التغييرات التي يريدهـا منهم، كما يفعل الإنسان بمن يقصد خداعه: يأمـره أولاً بشيء سهل، فإذا رآه قد قبِل ما

---

(١) قال الواحدي في التفسير الوسيط (١١٨/٢): «البتك: القطع، والتبتيك: التقطيع، وهو في هذا الموضع: قطع آذان البحيرة عند جميع أهل التفسير».

(٢) ينظر: ابن حيان، البحر المحيط، (٧٢/٤).

(٣) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، (٣٦٦/٣).

(٤) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، (٩٨/٢)، وينظر أيضًا جوابًا آخر: ابن حيان، البحر المحيط، (٧٣/٤).

(٥) ينظر: الطبري، جامع البيان، (٢٢٣/٩).

(٦) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من اكتوى أو كوى غيره، وفضل من لم يكتو، (٧/ ١٢٦)، برقم ٥٧٠٥، ومسلم في الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب، (١٩٨/١)، برقم ٣٧١.

(٧) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب (وما آتاكم الرسول فخذوه)، (١٤٧/٦)، برقم ٤٨٨٦، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، (١٦٧٨/٣)، برقم ٢١٢٥.

ألقاه إليه من ذلك أمره بجميع ما يريد منه».[١]

والدليل الثاني: حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصات، والمتفلجات للحسن؛ المغيرات خلق الله، ثم قال: ما لي لا ألعن من لعن رسول الله، متفق عليه.[٢]

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ مثّل لتغيير خلق الله بأمور متعلقة بتغيير الخلقة الظاهرة.[٣]

القول الثاني: هو أمر الشيطان لهم أن يغيّروا الفطرة الدينية التي خلق الله تعالى الناس عليها.[٤]

وتضمن هذا القول صورًا كثيرة، ذكرها أهل العلم، فمن ذلك:

ترك كل ما أمر الله به، واستعمال الجوارح في غير مرضاة الله تعالى.[٥]

ارتكاب ما نهى الله عنه من المعاصي؛ ومنه خِصاء ما لا يجوز خصاؤه، ووشم ما نهى عن وشمه.[٦]

تغيير خلق الله؛ بوضع المخلوقات في غير ما خلقها الله له؛ ومن ذلك عبادة الكواكب، وتحريم الأنعام على أنفسهم، وجعلها لأصنامهم،[٧] ومنه البحيرة والسائبة والوصيلة والحام.[٨]

العدول عن دين الإسلام إلى غيره من الأديان الباطلة.[٩]

تغيير الجنس؛ كالتخنث، وهو ذكر يشبه الأنثى، والسحق؛ وهو أنثى تشبه الذكر.[١٠]

ويؤيد هذا القول ثلاثة أدلة:

---

(١) ينظر: ابن حيان، البحر المحيط، (٤/٧٢-٧٣).

(٢) سبق تخريجه قريبًا.

(٣) ينظر: المباركفوري، تحفة الأحوذي، (٤/١٧١).

(٤) وهو قول آخر لابن عباس رضي الله عنهما وعكرمة وقتادة، وقول مجاهد والحسن والسدي، ينظر: الطبري، جامع البيان، (٩/٢١٨)، ابن أبي حاتم، التفسير، (٤/١٠٦٩)، واختاره الطبري في تفسيره، (٩/٢٢٢)، والواحدي في تفسيره (٧/١١٤)، والزجاج في معاني القرآن وإعرابه، (٢/١١٠)، والبقاعي في نظم الدرر، (٥/٤٠٧).

(٥) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، (٢/٩٨)، الخلوتي، روح البيان، (٢/٢٨٩).

(٦) ينظر: الطبري، جامع البيان، (٩/٢٢٢).

(٧) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (٢/١١٠)، ابن الجوزي، زاد المسير، (١/٤٧٤).

(٨) ينظر: الكرماني، غرائب التفسير، (١/٣٠٩)، ونقل ابن كثير في تفسيره (٣/٢٠٨) عن سعيد بن المسيب قال: «البحيرة: التي يمنع درها للطواغيت، فلا يحلبها أحد من الناس، والسائبة: كانوا يسيبونها لآلهتهم، لا يحمل عليها شيء... والوصيلة: الناقة البكر، تبكر في أول نتاج الإبل، ثم تثني بعد بأنثى، وكانوا يسيبونها لطواغيتهم، إن وصلت إحداهما بالأخرى ليس بينهما ذكر، والحام: فحل الإبل يضرب الضراب المعدود، فإذا قضى ضرابه ودعوه للطواغيت، وأعفوه عن الحمل، فلم يحمل عليه شيء».

(٩) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٥/٢٠٥).

(١٠) ينظر: الزمخشري، تفسير الكشاف، (١/٥٦٧)، الرازي، مفاتيح الغيب، (١١/٢٢٣).

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾.[١]

ووجه الدلالة: أن المراد بالخبر في قوله تعالى: ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ النهي؛ أيّ: لا تبدلوا فطـرة الله، ودعوا الناس على فطرتهم ودينهم،[٢] «والتبديل يقع موضعه التغيير، وإن كان التغيير أعمّ منه».[٣]

ونوقش هذا الاستـدلال: بأن معنى الآية «أن هؤلاء المتبعيـن لوساوس الشيطان مهما عملوا مـن التغييـر للخلقة الأصلية لا يقدرون على تغييرها حقيقة، وإنمـا عملهم ذلك عبارة عن تبدلات ظاهرية مؤقتة؛ بالصورة والصفة والهيئة فقط، لا تزيد على شهر ثم ترجع على حالتها الأولى، ثم يجددون ذلك دواليك، وذلك لأنهم اتخذوا الشيطان قدوة لهم فيما يزين لهم، ويموه عليهم».[٤]

والدليـل الثاني: حديث أبي هريرة رضي الله عنـه أن النبي ﷺ قال: «ما من مولود إلا يولد علـى الفطرة، فأبواه يهودانـه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمـة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيهـا من جدعاء؟»،[٥] ثم يقـول أبو هريرة: واقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾، متفق عليه.[٦]

ووجه الدلالة: أن تغيير الفطرة والخلق إنما هو تغيير الدين.

ويمكـن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الحديـث تفسير لآية الروم، وهو قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾،[٧] وليـس لآية النساء – موضع البحث–، والأخيرة محمولة على تغيير الخلقة.

والدليل الثالث: حديث عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال ذات يوم في خطبته: «ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم، مما علمني يومي هذا، كل مال نحلته[٨] عبدًا حـلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم[٩] عن دينهم، وحرمت

(١) (الروم: ٣٠).

(٢) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٤١٥/٢).

(٣) ابن عطية، المحرر الوجيز، (١١٤/٢).

(٤) العاني، بيان المعاني، (٦٠٩/٥).

(٥) قال ابن حجر في فتح الباري (٢٥٠/٣): «جمعاء أي لم يذهب من بدنها شيء؛ سميت بذلك لاجتماع أعضائها... والجدعاء المقطوعة الأذن».

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، (١٠٠/٢)، برقم ١٣٨٥، ومسلم في القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، (٢٠٤٧/٤)، برقم ٢٦٥٨.

(٧) (الروم: ٣٠).

(٨) قال العيني عمدة القاري شرح صحيح البخاري (١٦٨/١٨): «وأقرب الوجوه أن النحلة: ما يعطونه من غير عوض».

(٩) قال ابن الجوزي في كشف المشكل من حديث الصحيحين (٢٤٣/٤): «واجتالتهم عن دينهم: أي أزالتهم، مأخوذ من الجولان، والجائل زائل عن مكانه، ورواه أبو عبيد: فأحالتهم».

عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا»، أخرجه مسلم.[1]

ووجه الدلالة: أن تغيير الشياطين للفطرة إنما كان تغييرًا للفطرة الدينية؛ كما في قوله: «فاجتالتهم عن دينهم»، وكما في المثالين المذكورين؛ حرموا الحلال، وأشركوا بالله عز وجل.

ويمكن أن يناقش: بزيادة النسائي في السنن الكبرى: «وأمرتهم أن يغيروا خلقي»،[2] فجعل تغيير الدين مغايرًا لتغيير الخلقة؛ إذ العطف يقتضي المغايرة.

القول الثالث: هو أمر الشيطان لهم أن يغيّروا الفطرة الخلقية أو الفطرة الدينية التي خلق الله تعالى الناس عليها، فتشمل التغيير الحسي والمعنوي.[3]

فيدخل في الآية: تغيير الإنسان لما خلق الله عليه بدنه، وتغييره لما فُطِر عليه من دينه.[4]

القول المختار:

إن تغيير خلق الله في الآية هو أمر الشيطان لهم أن يغيّروا الفطرة الخَلْقية، المترتب عليها تغيير فطرتهم الدينية، وقصد الشيطان بذلك أن «يُركب من ذلك التغيير الكفر»،[5] فيكون النهي متعلق بمجموع الأمرين.

ولعل هذا القول هو الذي قصده الشوكاني (ت:١٢٥٠هـ.) بتجويزه لحمل الآية على المعنى الشامل للأمرين، قال رحمه الله: «ولا مانع من حمل الآية على جميع هذه الأمور حملاً شموليًا، أو بدليًا».[6]

ويؤيده ما يلي:

أن الناظر في سياق الآيات يجدها تتحدث عن مواضيع العقيدة، فالآية الأولى: في اتباع منهج الرسول ﷺ، والثانية: في النهي عن الشرك بالله، والثالثة: في التحذير من دعاء ما يدعو له الشيطان من المعبودات الباطلة، والرابعة: في وعد الشيطان أن يضل الناس، ويوقعهم في طاعته من دون الله.

أن ما ذُكر قبل قوله تعالى: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ﴾، هو قوله تعالى: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾، وهو تغيير للخلقة التي خلقها الله؛ لأجل المعتقدات الوثنية المنحرفة عن فطرة التوحيد .

---

(١) في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، (٢١٩٧/٤)، برقم ٢٨٦٥.

(٢) في كتاب فضائل القرآن، باب قراءة القرآن على كل الأحوال، (٢٧٩/٧)، برقم ٨٠١٧.

(٣) ينظر: الطبري، جامع البيان، (٢٢٢/٩)، النيسابوري، غرائب القرآن، (٤٩٩/٢)، رشيد رضا، تفسير المنار، (٣٥٠/٥)، محمد ابن عبد الوهاب، المؤلفات، (٩١/٥)، القاسمي، محاسن التأويل، (٣٤٦/٣)، ابن سعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص(٢٠٤).

(٤) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (٣٧٧/٨)، ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، (١٠٧/١).

(٥) ابن العربي، أحكام القرآن، (٦٢٩/١).

(٦) فتح القدير، (٥٩٦/١).

قـول الله تعالى في آخر الآيـة: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيۡطَٰنَ وَلِيّٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدۡ خَسِرَ خُسۡرَانٗا مُّبِينٗا﴾، دلّ على علاقة فعلهم بطاعة الشيطان؛ في اتخاذه وليًا من دون الله تعالى، وما يترتب على ذلك من الخسران المبين.

حديـث عبـد الله بـن مسعود رضـي الله عنـه، قـال: لعـن الله الواشمـات والمستوشمات، والنامصـات والمتنمصـات، والمتفلجات للحسن؛ المغيّرات خلق الله، ثم قـال: ما لي لا ألعن من لعن رسول الله، متفق عليه.[١]

ووجـه الدلالـة: أن النبي ﷺ مثّل لتغيير خلق الله بأمور متعلقـة بتغيير الخلقة الظاهرة، ثم رتـب علـى ذلك اللعن، واللعن لا يكون إلا على معصية من كبائـر الذنوب، أو على ما تعلق بالعقائد الشركية.

يقول الطاهر بن عاشور ناصرًا هذا التوجيه: «وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنما يكون إذا كان فيـه حظّ من طاعة الشيطـان، بأن يُجعل علامة لنحلة شيطانية، كما هو سياق الآية، واتصال الحديث بها... وتغيير خلق الله إنما دعاهم إليه لما يقتضيه من الدلالة على استشعارهم بشعاره، والتديـن بدعوتـه، وإلا فإن الشيطان لا ينفعه أن يبتك أحـد أذن ناقته، أو أن يُغير شيئًا من خلقته، إلا إذا كان ذلك للتأثر بدعوته».[٢]

وعليه، يتبين أن ضابط الممنوع من تغيير الخلقة ما اشتمل على الأمور التالية:

أن يكون فيه تغيير للخلقة، ويظهر ذلك بما يلي:

تعذيـب الحيـوان، بلا مصلحة راجحة،[٣] فيشمل كل تغيير ضـار لا نفع فيه،[٤] ولذا استثني الوسم لما فيه من مصلحة معرفة كل صاحب مالٍ ماله؛ فلا يتجاوز به إلى غيره.[٥]

تغييـر الأحوال المتعلقة بظاهر الخلقة،[٦] من التغييـرات الباقية التي تدوم؛[٧] بحيث تبطل الصفة الأولى؛[٨] بخلاف الكحل والخضاب بالحناء ونحوهما.[٩]

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب (وما آتاكم الرسول فخذوه)، (١٤٧/٦)، برقم ٤٨٨٦، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، (١٦٧٨/٣)، برقم ٢١٢٥.

(٢) التحرير والتنوير، (٢٠٦/٥).

(٣) ينظر: النووي، المجموع، (١٧٧/٦) .

(٤) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، (١١٥/٢)، الثعالبي، الجواهر الحسان، (٣٠٢/٢).

(٥) ينظر: الحطاب، مواهب الجليل، (٣٣٦/٦).

(٦) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (٢٢٣/١١).

(٧) ينظر: ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (٣٧١/٢٣)، وأدخل بعضهم في ذلك التبرع بالكلية؛ وإن كان تغييرًا في الباطن، لا في الظاهر، ينظر: ابن عثيمين، الشرح الممتع، (٤٠٤/١٢)، بكر أبو زيد، فقه النوازل، (٣٣/٢).

(٨) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (٢٢٤/١١).

(٩) ينظر: ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (٣٧١/٢٣)، بل التزين بالكحل ونحوه مما يكون كالتقوية للجسم، فيكون

أن يصل هذا التغيير إلى درجة تشويه الخلقة؛ بخلاف الختان، وتقليم الأظافر.[١]

أن يكون في ذلك التغيير الخلقي طاعة للشيطان؛ متعلقة بجانب عقدي، ومن ذلك:

تحليل أو تحريم لم يأذن به الله، واتخاذه دينًا يلتزمون به؛ كفقء عين الحامي، وتحريم ركوبه.[٢]

تفويته لمنفعة أو جمال خلقه الله، فقد جعله الله تعالى كاملاً بفطرته وخلقته، ففيّر المكلّف ذلك، وجعله ناقصًا؛ بسوء تدبيره.[٣]

أن يتضمن التسخط من خلقة الله، والقدح في حكمته، وعدم الرضا بتقديره وتدبيره، واعتقاد أن ما يصنعون بأيديهم أحسن من خلقة الرحمن.[٤]

ولأجل ما سبق، أمرنا رسول الله ﷺ بمخالفة المشركين، وتحري استشراف العين والأُذن، ولا نُضحِّي بعوراءَ، ولا مقابلة، ولا مدابرة .[٥]

ومنه يظهر أن كل تغيير لخلق الله في غير ما أذن الله فيه هو من وحي الشيطان،[٦] لكن ما حدود ما لم يأذن الله به ؟، وهل تعطيل حكمة الله عز وجل في تفاوت الجمال بين الناس من تغيير خلقة الله ؟ سنبحث هذا بشكل أدقّ في المبحثين الآتيين إن شاء الله.

المبحث الثاني:

علل تحريم الزينة المغيّرة للخلقة المستفادة من السنة النبوية:

النظر في علل تحريم الزينة المتعلقة بتغيير الخلقة في السنة النبوية يحوجنا إلى النظر في كلام الفقهاء وشرَّاح الحديث في حديثين:

الحديث الأول: حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغيّرات خلق الله، ثم قال: وما لي لا ألعن من لعن رسول الله ﷺ ؟، متفق عليه. [٧]

وقبل التعرف على علل المنع في هذا الحديث نحتاج أن نُعرِّف بمفرداته:

محبوبًا، ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، (٢/٢٩٧).

(١) ينظر: ابن دقيق العيد، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، (٣/٢٩٢)، رشيد رضا، تفسير المنار، (٥/٣٥٠)، ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٥/٢٠٥).

(٢) ينظر: ابن حيان، البحر المحيط، (٤/٧٢)، نقلاً عن الزمخشري.

(٣) ومن ذلك معاقبة الولاة لبعض الجناة بقطع الآذان، وشق المناخر، وفقء العيون، ينظر: ابن حيان، البحر المحيط، (٤/٧١).

(٤) ينظر: ابن سعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص(٢٠٤).

(٥) ينظر: الميداني، اللباب، (٧/٢٦).

(٦) ينظر: لابن عثيمين، اللقاء الشهري (١٣).

(٧) سبق تخريجه.

فالواشمة: هي التي تغرز الإبرة بالعضو، ثم تحشيه بكحل أو مداد، فيخضر، فتصنع منه دارات ونقوشًا، والمستوشمة هي التي تطلب أن يُفعل ذلك بها.[١]

والنامصة: هي التي تنتف الشعر من وجهها بالمنماص، وهو الذي يقلع الشعر، والمتنمصة هي التي يُفعل ذلك بها.[٢]

قال ابن حجر: «ويقال: إن النماص يختص بإزالة شعر الحاجبين؛ لترفيعهما أو تسويتهما، قال أبو داود في السنن: النامصة التي تنقش الحاجب حتى ترقه».[٣]

ويرده ما رواه قبيصة بن جابر قال: كنا نشارك المرأة في السورة من القرآن نتعلمها، فانطلقتُ مع عجوز من بني أسد إلى ابن مسعود في بيته في ثلاث نفر، فرأى جبينها يبرق! فقال: أتحلقينه؟ فغضبت، وقالت: التي تحلق جبينها امرأتك، قال: فادخلي عليها، فإن كانت تفعله فهي مني بريئة، فانطلقت، ثم جاءت فقالت: لا والله ما رأيتها تفعله، فقال عبد الله بن مسعود: سمعت رسول الله ﷺ، فذكره.[٤]

فدلّ هذا الأثر على أن النمص المنهي عنه يمتد إلى شعر بقية الوجه؛ كالجبين، ويشمل النتف والحلق أيضًا.

المتفلجة: هي التي تتكلف تفريج ما بين ثناياها بالنحت،[٥] ومثلها الواشرة: وهي التي تعالج أسنانها حتى يكون لها تحدد، ورقّة في أطراف الأسنان.[٦]

وبالنظر فيما علّل به أهل العلم – رحمهم الله تعالى – النهي في هذا الحديث نجد أن عللهم دارت حول ما يلي:

العلة الأولى: تغيير خلق الله لأجل الحسن.[٧]

قال ابن حجر: «(المغيرات خلق الله) هي صفة لازمة لمن يصنع الوشم والنمص والفلج، وكذا الوصل على إحدى الروايات»،[٨] وقيل: هي صفة لازمة للتفلج.[٩]

---

(١) ينظر: الخطابي، شرح البخاري، (١٠١٧/٢)، النووي، شرح النووي (١٠٦/١٤).

(٢) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٣٩٢/٥)، ابن العربي، أحكام القرآن، (٦٣١/١).

(٣) ابن حجر، فتح الباري، (٣٧٧/١٠)، وهو الذي ذكره النووي في المجموع، (١٤١/٣).

(٤) أخرجه الشاشي في مسنده (٢٥٦/٢) برقم ٨٣٠، وحسّنه الألباني في آداب الزفاف ص(٢٠٤)، وقال: «وفيه أن النتف يشمل غير الحاجب، وأن الحلق مثله»، وقد قصر الحنابلة التحريم على النتف وأجازوا الحلق، ينظر: ابن قدامة، المغني، (١٠٧/١)، وخالفهم المالكية والشافعية فمنعوا مطلق الأخذ، ينظر: شرح زروق على الرسالة، (٤٥٢/١)، وشرح النووي على مسلم (١٠٦/١٤).

(٥) ينظر: الخازن، لباب التأويل، (٢٧٠/٤)، ابن بطال، شرح البخاري، (١٦٧/٩)، ابن حجر، فتح الباري، (٣٧٢/١٠).

(٦) ينظر: الخطابي، معالم السنن، (٢٠٩/٤)، عياض، إكمال المعلم، (٦٥٤/٦).

(٧) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٣٩٣/٥)، الطيبي، شرح المشكاة، (٢٩٢٨/٩)، ابن الملقن، التوضيح، (٣٧١/٢٣).

(٨) ابن حجر، فتح الباري، (٣٧٢/١٠).

(٩) ينظر: العيني، عمدة القاري، (٢٢٥/١٩).

قـال الطبـري (ت:٣١٠هـ.) مبينًا علة المنع: «تغيير شيء مـن خلقها الذي خلقها الله عليه؛ بزيـادة فيـه أو نقص منه؛ التماس التحسن به لزوج أو غيـره؛ لأن ذلك نقض منها خلقها إلى غير هيئتـه؛ وسواء فلجت أسنانهـا المستوية البُـنية ووشرتها، أو كانت لهـا أسنان طوال فقطعت طلبًا للحسـن، أو أسنان زائدة على المعروف من أسنـان بني آدم، فقلعت الزوائد من ذلك بغير علة إلا طلـب التحسن والتجمـل، فإنها في كل ذلك مُقدِمة على ما نهـى الله ... وكذلك غير جائز لامرأة خلقـت لهـا لحية أو شـارب أو عنفقة[١] أن تحلـق ذلك منها، أو تقصه طلبًـا للتجمل؛ لأن كل ذلك تغيير لخلق الله».[٢]

ويُناقش الطبري في تعميم منع تغيير الخلقة إلى من أصابه داء بأدلة منها:

قصـة الثلاثة نفر الـذي كان أحدهم أقرع، وأخبر أنه يحب أن يردَّ الله عز وجل عليه شعره، فمسحه الملَك، فردّ الله عليه شعره، فأُعطي شعرًا حسنًا.[٣]

ما أخرجه أبو داود من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لُعنت الواصلة والمستوصلة، والنامصة والمتنمصة، والواشمة والمستوشمة من غير داء.[٤]

ما أخرجه أبو داود والنسائي عن عرفجة بن أسعد رضي الله عنه أنه قطع أنفه يوم الكُلَاب،[٥] فاتخذ أنفاً من وَرِق،[٦] فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ، فاتخذ أنفًا من ذهب.[٧]

قـال النووي (ت:٦٧٦ هـ.): «والمتنمصة التي تطلب فعل ذلك بها، وهذا الفعل حرام إلا إذا نبتت للمرأة لحية أو شوارب؛ فلا تحرم إزالتها، بل يستحب عندنا»،[٨] وقال: «الحرام هو المفعول لطلب الحسن، أما لو احتاجت إليه لعلاج أو عيب في السنّ ونحوه فلا بأس».[٩]

العلـة الثانيـة: أنه تدليس وتزويـر، وتشبع بما لم تعـط،[١٠] وقد تقصد بذلـك أن تموِّه على الرجال؛ لتغرّ المتزوج.[١١]

---

(١) هي الشعيرات بين الشفة والذقن، ينظر: الخليل بن أحمد، العين، (٣٠١/٢).

(٢) ينظر: ابن بطال، شرح البخاري، (١٦٧/٩)، ونحوه نقل عن ابن حزم، ينظر: العيني، عمدة القاري، (٢٢٥/١٩).

(٣) ينظر: ابن عثيمين، مجموع فتاويه، (٢٣/١٧).

(٤) في كتاب الترجل، باب صلة الشعر، (٧٨/٤)، برقم ٤١٧٠، وصححه الألباني في غاية المرام (٩٥)، قال الشوكاني في نيل الأوطار (٢٢٩/٦): "ظاهره أن التحريم المذكور إنما هو فيما إذا كان لقصد التحسين لا لداء وعلة؛ فإنه ليس بمحرم".

(٥) يوم الكلاب بضم الكاف والتخفيف: اسم ماء، كان به يوم معروف من أيام العرب، ينظر: حاشية السيوطي على سنن النسائي (١٦١/٨).

(٦) والورق مكسورة الراء: الفضة، ينظر: الخطابي، معالم السنن، (٢١٥/٤).

(٧) أخرجه أبو داود في كتاب الخاتم، باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب، (٩٢/٤)، برقم ٤٢٣٢، والنسائي في كتاب الزينة، باب من أصيب أنفه هل يتخذ أنفاً من ذهب؟، (١٦٣/٨)، برقم ٥١٦١، وحسنه الألباني.

(٨) ينظر: شرح النووي لمسلم، (١٠٣/١٤).

(٩) ينظر: شرح النووي لمسلم، (١٠٧/١٤)، الآبي، الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ص(٦٨٩).

(١٠) ينظر: شرح النووي لمسلم، (١٠٦/١٤)، ابن حجر، فتح الباري، (٣٨٠/١٠).

(١١) ينظر: ابن الجوزي، كشف المشكل، (٢٧٤/١).

قـال القاضي عياض (ت:٥٤٤هـ) في الوشر: «وإنما يكـون ذلك في أسنان الأحداث؛ تفعله المرأة الكبيرة تشبيهاً بأولئك».[١]

ويناقش: بالوشم؛ فإنه لا تدليس فيه، ولا تزوير، بل كونه مستحدثًا على الخلقة أمرٌ ظاهر.[٢]

العلة الثالثة: التصنع بذلك للفجور؛ لأنه من شعار الفاجرات، أو المشركات.[٣]

ويحتاج التعليل بهذه العلة لدليلٍ ظاهرٍ بيّن.

العلـة الرابعة: ما في هذا الفعل من إيلام وضرر شديد؛ من غير حاجة إصلاح البدن بإزالة ما يؤذيه بقاؤه؛ كالحجامة.[٤]

ويناقـش: بـأن من صور النمص الممنوعة حلق شعر الجبيـن - كما سبق في أثر ابن مسعود رضي الله عنه، راوي الحديث - وليس في هذه الصورة تعذيبٌ وإيلامٌ.

العلـة الخامسـة: أن النهي خاص بمن تُمنـع من استعمال الزينة؛ كالمحـدّة المتوفى عنها، والمفقود زوجها.[٥]

ويُستدل لهم: بأثر عائشة رضي الله عنها الذي أخرجه ابن الجعد في مسنده عن امرأة أبي إسحاق أنها دخلت على عائشة، وكانت شابة يعجبها الجمال، فقالت المرأة: تحف جبينها لزوجها ؟، فقالت: أميطي عنك الأذى ما استطعت.[٦]

ووجـه الدلالة: أن عائشـة رضي الله عنها لم تنه عن النمص للحسن، فيحمل المنع على من فعلته وهي منهيةٌ عنه.

ويناقش هذا الاستدلال: بأن إسناد أثر عائشة رضي الله عنها ضعيف، وعليه فليس ثمة دليل صحيح على هذا التخصيص.[٧]

العلـة السادسـة: ما يعتقدونه مع هذه الأفعال من اعتقادات فاسـدة؛ كاعتقادهم أن الوشم

---

(١) إكمال المعلم، (٦٥٤/٦).

(٢) ينظر: القرافي، الذخيرة، (٣١٥/١٣).

(٣) ينظر: ابن الجوزي، كشف المشكل، (٢٧٤/١)، السفاريني، غذاء الألباب، (٤٣٢/١)، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٠٥/٥)، لذا بلغ حد لعن فاعلات ذلك؛ لأنه أصبح علامة لنحلة شيطانية.

(٤) ينظر: ابن هبيرة، الإفصاح، (١٧/٢)، الصنعاني، التنوير بشرح الجامع الصغير، (٢٠٥/١).

(٥) ينظر: العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، (٤٥٩/٢).

(٦) ص(٨٠)، برقم ٤٥١.

(٧) وقد ضعفه الألباني في غاية المرام، ص(٧٦)، ونقل ابن بطال في شرح صحيح البخاري (١٦٩/٩) "أن عمران بن موسى قال: حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال: حدثتني أم الحسن، عن معاذة أنها سألت عائشة عن المرأة تقشر وجهها؟ فقالت: إن كنت تشتهين أن تتزيني فلا يحل، وإن كانت امرأة بوجهها كلف شديد فما؛ كأنها كرهته، ولم تصرح"، وأم الحسن مجهولة، ينظر: ابن حجر، التقريب، (٧٥٦).

يطيل حياة الموشوم، أو يحفظه،[1] أو جعله كصور المعبودات الباطلة.[2]

ويناقش هذا التعليل: بأنه إذا تُصوِّر التعليل به في الوشم، فيصعب التعليل بذلك في التفلج والنمص.

العلة السابعة: أنه يؤدي إلى تشويه الخلقة؛ كالقزع، والوشم يريدون به التزين، وهو في الحقيقة تشويه.[3]

ويناقش بما سبق.

وأخلص مما سبق: أن أقرب ما يصدق تعليل المنع في حديث ابن مسعود رضي الله عنه به هو: تغيير خلق الله المعتاد تغييرًا يبقى أثره زمنًا طويلاً؛ طلبًا للحسن.

والنمص وإن كان الشعر بعده ينبت، لكنه ينبت بعد مدة ليست بالقصيرة؛ فيكون في حكم الشيء الدائم، ثم إنّ النامصة كلما خرج شعرها أزالته، فيبقى النمص شيمتها غالبًا، فيكون دائماً أو في حكم الدائم.

ويُضاف لهذا التعليل استصحاب النتيجة التي خلصنا بها في المبحث الأول: وهي ارتباط هذا التغيير باتباع لوثة شيطانية عقدية، تتضمن التسخط من خلق الله، والعبث به، وعدم الرضا بحكمته سبحانه، واعتقاد أن ما يصنعونه بأيديهم أحسن مما خلقه الله،[4] وهي العلة التي يناسبها حكم اللعن.

فدخل في ذلك: الوشم، والتفلج والوشر، والنمص.

وخرج بقولنا (تغيير خلق الله): التزين بغير تغيير؛ كتسريح الشعر، ودخل كل تغيير في الخلقة؛ سواء كان بإضافة؛ كالوشم، أو إزالة؛ كالنمص، أو بتعديل مظهر بعض الأعضاء؛ بتكبيرها أو تصغيرها أو شدّها؛ كالتفليج.

وخرج بقولنا (المعتاد): ما كان ردًا لخلق الله إلى صورته المعتادة؛ كحلق لحية المرأة، وقطع الإصبع الزائدة؛ قياسًا على الاستحداد.

وخرج بقولنا (تغييرًا يبقى أثره زمنًا طويلاً): كل التغيرات التي لا تبقى، ويسرع إليها التغيير؛ كالكحل، وقصّ الأظافر والشعر، وصبغ الشعر، ووضع الخضاب ومساحيق التجميل.[5]

وخرج بقولنا (طلبًا للحسن): ما كان لدفع داء؛ كالحجامة، أو لإتمام أداء منفعة وظيفية؛ كالختان، أو لحاجة؛ كالوسم وخصاء الأنعام، أو لمصلحة تهيئة محلٍ لوضع الزينة؛ كثقب الأذن

(١) ينظر: آل عمر، عبد الرحمن، الإرشاد إلى توحيد رب العباد، ص(٥٨).

(٢) ينظر: رشيد رضا، تفسير المنار، (٣٥٠/٥).

(٣) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٠٥/٥)، رشيد رضا، تفسير المنار، (٣٥٠/٥).

(٤) ينظر: ابن سعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص(٢٠٤) .

(٥) ينظر: ابن العربي، المسالك شرح موطأ مالك، (٤٧٧/٧)، عياض، إكمال المعلم، (٦٥٥/٦)، الصنعاني، التنوير، (٢٠٥/١).

والأنـف، أو كان زجـرًا عن ارتكاب حـدٍ؛ كقطع يد السارق، ويد ورجل المحـارب ونحوها من أنواع التغيير الدائم.

مـع ملاحظة أن عمليـات إخفاء التغيرات الناشئة عن كبر السن مع مرور الزمن تعتبر من طلب الحسن الزائد عن الحال المعتاد، وليست من إصلاح الداء، يدل على ذلك حديث أسامة بن شريـك رضـي الله عنه أن النبي ﷺ سئل: أنتداوى؟ فقال: «تداووا؛ فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء، غير داء واحد الهرم»، أخرجه الخمسة إلا النسائي.(١)

وأكبـر ما يشوش كثيرًا على علل المنع التي ذكرها الفقهاء، وعلى النتيجة التي خلصنا بها: إباحـة ثقب الآذان للنساء لوضع الأقراط والتزيـن بذلك، وهي مسألة اختلفت فيها المذاهب على قولين:

القول الأول: جواز تثقيب الآذان لوضع أقراط الزينة.

وهو مذهب الحنفية،(٢) والصحيح من مذهب الحنابلة.(٣)

واستدلوا على ذلك بدليلين:

الأول: حديث جابر رضي الله عنه قال: فجعلن يتصدقن من حليهن، يلقين في ثوب بلال من أقرطتهن وخواتمهن، أخرجه مسلم.(٤)

والثانـي: الحديث المشهور بحديث أم زرع، وفيه: «قالت الحادية عشرة: زوجي أبو زرع، فما أبو زرع؟ أَنَاس من حلي أذني»، متفق عليه.(٥)

ووجه الدلالة: إقرار النبي ﷺ لهنّ على وضع الأقراط على الآذان، ولا توضع إلا بتثقيبها.

ونوقش بأمرين:

الأول: قد تعلق الأقراط بسلسلة، وتعلق السلسلة على الأذن، ويتدلى منها القرط، دون تثقيب.

وأجيب: بأنه احتمال بعيد.

والثانـي: أن الدليليـن في إقرارهـنّ على الاستدامة لمـا فُعِل من قبل، وليـس حكم الابتداء كحكم الاستدامة.

---

(١) أخرجه أحمد (٣٠/٣٩٤)، وأبو داود (٤/٣)، والترمذي (٣/٤٥١)، وابن ماجه (٢/١١٣٧).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين، (٦/٤٢٠).

(٣) ينظر: ابن مفلح، الفروع، (١/١٣٤).

(٤) أخرجه في كتاب العيدين، (٢/٦٠٣)، برقم ٨٨٥، والأقراط: جمع قرط، وهو ما عُلق في شحمة الأذن؛ سواء كان من الذهب أو الخرز.

(٥) أي حلاني قرطة، فهي تنوس؛ أي تتحرك لكثرتها، أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب حسن عشرة الأهل، (٧/٣٥)، برقم ٥١٨٩، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر حديث أم زرع، (٤/١٩٠٠)، برقم ٢٤٤٨.

وأجيب: أن الأصل أن حكمهما واحد، إلا لدليل.[١]

القول الثاني: حرمة تثقيب الآذان لوضع أقراط الزينة.

وهو قول الشافعية،[٢] ورواية عند الحنابلة.[٣]

وعللوا المنع بأمرين:

الأول: بأنه جرح مؤلم، مثله موجب للقصاص، فلا يجوز.

ونوقش: بأنه ألم خفيف، يباح للحاجة، وهي سدّ الحاجة الفطرية عند المرأة إلى التزين.

وقد يجاب: بأن التحسينات لا تشرع لها الرخص، والتزيين أمر تحسيني لا حاجي.

والثاني: أن فيه شبهًا بأمر الشيطان بتبتيك الآذان.

ونوقش: بأن ثقب أذن الصبية لم يكن اتباعًا للشيطان، أو تقليدًا لنحلة ديانة شركية.

القول المختار:

مـن تطبيق الضابط الذي خلصنـا به سابقًا، وهو منع تغيير خلـق الله المعتاد تغييرًا يبقى أثره زمنًا طويلاً؛ طلبًا للحسن، يتخرج المنع، لكن إذا استصحبنا ما أضفناه له، من أن حكم اللعن يناسبه ارتباط هذا التغيير باتباع لوثة شيطانية عقدية، تتضمن التسخط من خلق الله، والعبث به، وعدم الرضا بحكمته سبحانه، يظهر لنا بجلاء أن علة المنع ضعفت هاهنا؛ لكون التثقيب عادةً ما يكون في شأن تزيين الصبية غير المميزة، والتي لا يتصور منها شيء من هذا التسخط على خلق الله، ولا الاعتراض علـى حكمته؛ فضلاً عما هو أكبر من ذلك؛ لذا أرى أنه لا حرج في هذا الفعل، وأنه الضابط المذكور لا ينقدح به، والحمد لله.

الحديث الثاني: حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: لعن النبي ﷺ الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة، متفق عليه.[٤]

والمـراد بالوصل: أن تصل المرأة شعرها بأيّ شيء، ولو بصوف،[٥] ويدل عليه حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه يقول: زجر النبي ﷺ أن تصل المرأة برأسها شيئاً، أخرجه مسلم.[٦]

---

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٠٥/٥).

(٢) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج، (٣٩٤/١).

(٣) ينظر: المرداوي، الإنصاف، (١٢٥/١).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، (٢١٣/٧)، برقم ٥٩٣٧، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، (١٦٧٧/٣)، برقم ٢١٢٤.

(٥) ينظر: ابن حزم، المحلى، (٢٢٩/٩).

(٦) في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، (١٦٧٩/٣)، برقم ٢١٢٦.

وخصّــه مالك (ت:١٧٩هـــ.)[١] بأن تصله بما يشبــه الشعر؛ لتسميتــه زورًا؛ كما في حديث معاويــة رضي الله عنه الآتي، وأما المستوصلة فهــي التي تطلب من يفعل بها ذلك، وتطاوعها على فعله بها.[٢]

وأجــاز بعضهم وضع الشعر على الرأس دون وصل، وهو قول إبراهيم النخعي (ت:١٩٦هـ.)؛ لأن النهــي عــن الوصل، لا عــن غيره،[٣] قــال القرطبــي (ت:٦٧١ هـ.): «وهــذه ظاهرية محضة، وإعراض عن المعنى».[٤]

ويــرده أيضًــا: حديث عائشــة رضي الله عنها قالــت: جاءتها امرأة، فقالــت: ابنة لي سقط شعرها، أفنجعل على رأسها شيئًا، نجملها به؟، قالت: سمعت امرأة تسأل رسول الله ﷺ عن مثل ما سألت عنه؟ فقال: «لعن الله الواصلة والمستوصلة»، أخرجه أحمد.[٥]

وبالنظــر فيمــا علّل به أهل العلم -رحمهم الله تعالى- النهي في هذا الحديث نجد أن عللهم دارت حول ما يلي:

العلة الأولى: أنه زور وكذب،[٦] فيُخيل أنه من الخلقة.[٧]

ويــدل عليه: حديث معاوية رضي الله عنه أنــه خطب الناس، فأخرج كُبَّةً من شعر،[٨] فقال: ما كنتُ أرى أحدًا يفعل هذا غير اليهود، إن النبي ﷺ سمّاه الزور؛ يعني الواصلة في الشعر، متفق عليه.

قــال العينــي (ت:٨٥٥ هــ.): «وسمــى النبي ﷺ الوصــل زورًا؛ لأنه كــذب، وتغيير خلق الله تعالى».[٩]

وعليــه، فلا تدخل الخــرق والصوف ونحوها مما لا يتوهم أنه شعر في النهي، وقال به الليث بن سعــد (ت:١٧٥هـ.)،[١٠] ونقله أبو عبيدة (ت:٢٠٩هـ.) عن كثير من الفقهاء،[١١] قال الخطابي (ت:٣٨٨ هــ.): «فأما القرامل[١٢] فقد رخص فيها أهل العلم، وذلك أن الغرور لا يقع بها؛ لأن من

(١) ينظر: ابن بطال، شرح البخاري، (١٧٢/٩)، عياض، إكمال المعلم، (٦٥٢/٦).
(٢) ينظر: الخطابي، معالم السنن، (٢٠٩/٤)، ابن بطال، شرح البخاري، (١٧٢/٩)، المناوي، التيسير، (٢٩٤/٢).
(٣) ينظر: ابن بطال، شرح البخاري، (١٧٢/٩).
(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٣٩٤/٥).
(٥) (٢٢٨/٦)، برقم ٢٦٤٣٤.
(٦) ينظر: الخطابي، معالم السنن، (٢٠٩/٤)، عياض، إكمال المعلم، (٦٥١/٦).
(٧) ينظر: الجويني، نهاية المطلب، (٣١٧/٢).
(٨) هي الخصلة من الشعر، ينظر: ابن حجر، فتح الباري، (٣٧٥/١٠).
(٩) عمدة القاري، (٦٦/٢٢).
(١٠) ينظر: الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (٢٦٧/٧).
(١١) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، (٣٧٥/١٠).
(١٢) القرامل: جمع قرمل؛ بفتح القاف وسكون الراء، نبات طويل الفروع لين، والمراد به هنا خيوط من حرير أو صوف، يعمل

نظـر إليهـا لم يشك في أن ذلـك مستعار»،[1] وقال ابن حجر: «وفصّـل بعضهم بين ما إذا كان ما وصل به الشعر من غير الشعر مستورًا بعد عقده مع الشعر؛ بحيث يظن أنه من الشعر، وبين ما إذا كان ظاهرًا، فمنع الأول قوم فقط؛ لما فيه من التدليس، وهو قوي».[2]

العلة الثانية: ما يحصل به من تدليسٍ على الأزواج؛ ليكثر الصداق.[3]

لذا أجاز بعض أهل العلم أن تصل المرأة شعرها؛ بإذن الزوج أو السيد.[4]

ويـرده: حديث عائشـة رضي الله عنها أن امرأة من الأنصار زوجـت ابنتها، فتمعط[5] شعر رأسهـا، فجـاءت إلـى النبي ﷺ فذكرت ذلك له، فقالـت: إن زوجها أمرنـي أن أصل في شعرها، فقال: «لا، إنه قد لعن الموصلات»، أخرجه البخاري.[6]

قـال ابـن حجر: «ومنهم من أجاز الوصل مطلقًا؛ سـواء كان بشعر آخر أو بغير شعر إذا كان بعلـم الزوج وبإذنـه، وأحاديث الباب حجة عليه»،[7] وقال القاضي عياض: «وفيه من الفقه أن هذا ممنوع لضرورة وغيرها، للعروس وغيرها، وأنه من الكبائر».[8]

العلة الثالثة: أنه تعرض للتهم إن لم تكن ذات زوج.[9]

العلة الرابعة: أنه استعمال جزء من الآدمي، وهو الشعر، وهذا لا يحل لكرامة الآدمي،[10] أو لأنه من استعمال الشعر المختلف في نجاسته.[11]

ويـرده والـذي قبله: أن التعليل بهما لا يناسب الحكم باللعن، قال ابن حجر: «وهي حجة على من حمل النهي فيه على التنزيه؛ لأن دلالة اللعن على التحريم من أقوى الدلالات، بل عند بعضهم أنه من علامات الكبيرة».[12]

ضفائر تصل به المرأة شعرها، ينظر: ابن حجر، فتح الباري، (١٠/ ٣٧٥).

(١) الخطابي، معالم السنن، (٢٠٩/٤).

(٢) ابن حجر، فتح الباري، (٣٧٥/١٠).

(٣) ينظر: القرافي، الذخيرة، (٣١٥/١٣).

(٤) وهو وجه عند الشافعية، ينظر: النووي، المجموع، (١٤٠/٣)، وفي المغني، لابن قدامة، (٦٨/١): «وأما حفّ الوجه، فقال مهنا: سألت أبا عبد الله عن الحفّ؟ فقال: ليس به بأس للنساء، وأكرهه للرجال».

(٥) أي انتتف وسقط، ينظر: ابن حجر، فتح الباري، (١٨٩/١).

(٦) في كتاب النكاح، باب لا تطيع المرأة زوجها في معصية، (٤٢/٧)، برقم ٥٢٠٥.

(٧) ابن حجر، فتح الباري، (٣٧٥/١٠)، وينظر: الشوكاني، نيل الأوطار، (٢٢٨/٦)، وقارن بـ: موسى شاهين، فتح المنعم بشرح صحيح مسلم، (٤١٨/٨).

(٨) إكمال المعلم، (٦٥٢/٦)، وينظر: شرح النووي لمسلم، (١٠٥/١٤-١٠٦).

(٩) ينظر: الجويني، نهاية المطلب، (٣١٦/٢).

(١٠) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣٧٣/٦).

(١١) ينظر: ابن مفلح، الآداب الشرعية، (٣٤٠/٣).

(١٢) ابن حجر، فتح الباري، (٣٧٥/١٠)، ينظر: الجويني، نهاية المطلب، (٣١٦/٢)، الهيتمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، (٢٣٤/١).

والذي أخلص به مما سبق: أن علة النهي عن الوصل أنه تشبع بالحسن يلتبس بأصل الخلقة.

فدخل في ذلك: الوصل، ولو كان لداءٍ، أو لضرر نفسي، أو لزوجٍ، وما أشبه الوصل؛ كتعلية الشعر فوق الرأس، والرموش الصناعية.

وخرج بقولنا (تشبع بالحسن): ما كان لغير استكثار؛ كالصلع يُغطى بالشعر؛ لحديث الأقرع، وقد سبق[1]

وخرج بقولنا (يلتبس بأصل الخلقة): ما لا يلتبس كالقرامل، والعدسات الملونة التي لا تلتبس بأصل الخلقة.

ويضاف إلى هذا التعليل استصحاب النتيجة التي خلصنا بها في المبحث الأول: وهي ارتباط هذا التغيير باتباع الشيطان؛ إذ أنها لم ترض بما أعطاها الله؛ فغيّرت خلقها.[2]

ويرد ههنا إشكال: هل تعطيل حكمة الله تعالى في تفاوت الجمال بين الناس يعدّ من تغيير خلقة الله؟.

قال ابن العربي (ت:٥٤٣ هـ.): «إن الله سبحانه خلق الصور، فأحسنها في ترتيب الهيئة الأصلية، ثم فاوت في الجمال بينها، فجعلها مراتب، فمن أراد أن يُغير خلق الله فيها، ويبطل حكمته فهو ملعون؛ لأنه أتى ممنوعًا».[3]

سنبحث هذا بشكل أدقّ في المبحث الآتي إن شاء الله.

---

(١) ص(١٧).

(٢) ينظر: ابن بطال، شرح البخاري (١٧٢/٩)، الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (٢٦٧/٧)، الجويني، نهاية المطلب، (٣١٦/٢)، ابن الملقن، التوضيح، (٣٧١/٢٣).

(٣) عارضة الأحوذي، (٢٦٣/٧).

المبحث الثالث:

ضوابط العمليات التجميلية المغيّرة للخلقة، وتطبيقاتها المعاصرة:

خلصنا مما سبق بنتيجتين:

أن تغيير خلق الله المعتاد، تغييرًا يبقى أثره زمنًا طويلاً؛ طلبًا للحسن محرم.

أن التشبع بالحسن الذي يلتبس بأصل الخلقة محرم.

خصوصًا إذا تضمن ذلك التسخط من خلق الله، وعدم الرضا بحكمته سبحانه، واعتقاد أن ما يصنعونه بأيديهم أحسن مما خلقه الله عز وجل، وكذا إذا انشغلت النفوس به؛ إيثارًا لطلب العلو في الدنيا، قال ابن القيم (ت:٧٥١ هـ): «والمذموم منه -أي الجمال- ما كان للدنيا والرياسة والفخر والخيلاء، والتوسل إلى الشهوات، وأن يكون هو غاية العبد، وأقصى مطلبه، فإن كثيرًا من النفوس ليس لها همة في سوى ذلك».[١]

وعلاج هذا الأمر إنما يكون بغرس الإيمان في القلوب، وزرع الرضا عن الله تعالى فيما قسمه من الجمال والصورة، وقد قال تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾،[٢] وليس هذا الرضا متوقفًا على تحسين المظهر، بل قد لا يعتبر هذا التحسين محققًا للنتائج المرجوة؛ فيما ذكره الأطباء،[٣] وعند أحمد أن النبي ﷺ قال: «إن الله يبتلي عبده بما أعطاه، فمن رضي بما قسم الله له، بارك الله له فيه، ووسعه، ومن لم يرض لم يبارك له».[٤]

وعليه، فأيّ تغيير لخلق الله المعتاد لأجل الجمال، متى ما كان باقيًا، أو مؤقتًا يلتبس بأصل الخلقة فهو محرم، وإلا فالأصل الحلّ، دلّ على ذلك: قوله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِ﴾،[٥] وحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رجلاً قال للنبي ﷺ: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنًا، ونعله حسنة، فقال النبي ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق، وغَمْطُ الناس»، أخرجه مسلم.[٦]

ويستثنى من المنع التغيير الجمالي الذي حصل تبعًا لإصلاح عيب وظيفي في وظائف أحد الأعضاء، ويدل عليه: استبدال عرفجة رضي الله عنه لأنفه المقطوع بأنف من ذهب، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لُعنت الواصلة والمستوصلة، والنامصة والمتنمصة، والواشمة

---

(١) الفوائد، ص(١٨٥-١٨٦).

(٢) (السجدة: ٧).

(٣) ينظر: الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية، ص(١٩٨).

(٤) (٤٠٣/٣٣)، وصححه محقق المسند شعيب الأرناؤوط.

(٥) (الأعراف: ٣٢).

(٦) في كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، (٩٣/١)، برقم ١٤٧، وبطر الحق: دفعه ترفعًا، وغمط الناس: احتقارهم، ينظر: شرح النووي على مسلم، (٩٠/٢).

والمستوشمة من غير داء، قال ابن حجر: «وقال في آخره: والمستوشمة من غير داء، وسنده حسن، ويستفاد منه أن من صنعت الوشم عن غير قصد له، بل تداوت مثلاً، فنشأ عنه الوشم أن لا تدخل في الزجر».[1]

ولنطبق ما خلصنا به على جملةٍ من الصور التجميلية المعاصرة:

نتف الشيب محرم، دون خضبه؛ لأن النتف فيه تغيير الخلقة من أصلها؛ بخلاف الخضب، فإنه لا يغير الخلقة على الناظر إليه.[2]

التشقير بالصبغ حكمه كحكم وضع المساحيق على الوجه، فهو تغيير مؤقت، وفي الحديث عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: كانت النفساء على عهد رسول الله ﷺ تجلس أربعين يومًا، وكنا نطلي وجوهنا بالورس من الكلف،[3] أخرجه أحمد والترمذي وابن ماجه.[4]

لكن هل يلتبس التشقير بأصل الخلقة ؟.

من ينظر إلى من صبغت حواجبها عن بعد يلتبس عليه الأمر، وأما من ينظر إليها عن قرب يلحظ وجود الشعر؛ لذا فالأورع تركه.

بينما إزالة شعر الحاجبين بالليزر عن طريق إتلاف البصيلات الشعرية ممنوع؛ لأنه تغيير شبه دائم.[5]

الوشم الطبي لتحديد الشفاه، أو تلوينها بالحمرة الدائمة، أو جعل العينين كحيلتين على الدوام هو من تغيير الخلقة المعتادة، بما يبقى أثره زمنًا طويلاً.[6]

إزالة التجاعيد عن الوجه بالتقشير[7] الكيمائي السطحي عن طريق مواد كيمائية معينة جائز؛ لأنه تغيير مؤقت لعدة أيام فقط، بينما التقشير المكيانيكي (الصنفرة) وذلك عن طريق

---

(١) فتح الباري، (٣٧٦/١٠).

(٢) حكاه ابن حجر في فتح الباري (٣٥٥/١٠) عن ابن العربي المالكي.

(٣) أي نلطخ وجوهنا بنبت أصفر، من الكلف: وهو لون بين السوداء والحمرة، يعلو الوجه، ينظر: المباركفوري، تحفة الأحوذي، (٣٦٣/١).

(٤) أخرجه أحمد، (٢٠٧/٤٤)، برقم ٢٦٥٨٤، والترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في كم تمكث النفساء، (٢٠٣/١)، برقم ١٣٩، وابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، باب النفساء كم تجلس، (٢١٣/١)، برقم ٦٤٨، وقال الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي: حسن صحيح.

(٥) ينظر: الفوزان، محمد بن صالح، العمليات التجميلية، ضمن السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، الذي أقامته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المجلد الثالث، ١٤٣١ه، ص(٢٤٢٨)، المزيني، أحمد بن عائش، أنواع وضوابط العمليات الجراحية، ضمن السجل العلمي، ص(٢٩٦٣).

(٦) ينظر: السلمي، عياض، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية، ص(٤٦)، والمدني، ازدهار، أحكام تجميل النساء، ص(٢١٣).

(٧) التقشير: إزالة عدة طبقات من خلايا الجلد التالفة، أو الغير مرغوب فيها – كالبثور والبقع والحروق –؛ لينمو مكانها طبقات جديدة، تكون خالية من المشاكل المراد علاجها، ينظر: المزيني، أحمد بن عائش، أنواع وضوابط العمليات الجراحية، ضمن السجل الطبي، ص(٢٩٦٣).

جهـاز لـه عجلات تدور بسرعـة فائقة؛ لقشر الطبقـة الميتة من الوجه، وكذا عمليـات شدّ الوجه لإزالـة الترهـلات؛ ليبدو كبير السن في سنّ الشباب، يبقى أثرها مـن أربع إلى سبع سنوات، فهي ممنوعة؛ لما فيها من تغيير الخلقة المعتادة، بما يبقى أثره زمنًا طويلاً.[١]

وإن أجريـت عمليـات شفط الدهون، وشـد البطن؛ لدوافع علاجية لحـالات أصبحت تشكل صـورًا مرضية نشأت مـن تراكم الدهون فهي جائـزة،[٢] فإن أجريت بهـدف تحسين القوام بعد ترهل البطن أو الثدي على وجه معتاد، نشأ عن زيادة الوزن أو الحمل المتكرر لم تجز.

العدسـات الملونـة اللاصقة إضافـات على الجسم، لـم تدخل في بنية العضـو، فلا تحدث تغييـرًا، يبقـى أثـره، بل توضـع ثم تُزال بعـد انتهاء الغرض منهـا، وهي كذلـك لا تلتبس بالخلقة الأصلية، وعليه فلا يتطرق لها التحريم.

لكن يكره تركيب عدسات العيون التي على شكل عيون القطط والنمور وغيرها من الحيوانات؛ لما فيه من التشبه بالحيوان.[٣]

عملية الميش، وهي سحب جزئي للون الشعر، لتفتيحه أو تلوينه بلون آخر، إذا أُمن ضررها، ولم يكن التغيير للون الشعر على وجه الدوام، جازت؛ لأنها بمنزلة الحناء والحمرة والصفرة.

زراعة الشعر تغيير ثابت في الخلقة، فلا يحل منه إلا ما كان مقصوده إزالة العيب، وردّه إلى خلقـة الله تعالـى المعتادة، دون ما قُصد منه طلب الحسن والتجمل، وهو من جنس نقل الأعضاء، أما زراعة الشعر الصناعي فهو أشبه بالوصل المحرم؛ لأنه لا ينمو.[٤]

حشـوة الشعر التي تغـرز في الشعر الخفيف، وتكون من شعر أو غيـره؛ لأجل أن يبدو كثيفًا، ويرتفع، ثم يصفف بطرق مختلفة، ينطبق عليها ضابط المنع؛ إذ هي تشبه بالحسن يلتبس بأصل الخلقـة، ويـزاد فيهـا أيضًا أنها داخلـة في حديث أبي هريـرة رضي الله عنـه أن النبي ﷺ قال: «صنفـان من أهـل النار لم أرهما، قـوم معهم سياط كأذنـاب البقر يضربون بهـا الناس، ونساء كاسيـات عاريات مميـلات مائلات، رؤوسهن كأسنمة البخت المائلـة، لا يدخلن الجنة، ولا يجدن ريحها، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا».[٥]

قال النووي: «ومعنى رؤوسهن كأسنمة البخت أن يكبرنها، ويعظمنها بلف عمامة، أو عصابة،

---

(١) ينظر: المدني، ازدهار، أحكام تجميل النساء، ص(٣٧٧)، الصواط، محمد بن عبد الله، التقشير الطبي، حقيقته، وحكمه، وضوابطه، ضمن السجل العلمي، ص(٣١٢٧).

(٢) ينظر: قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم: ١٧٣ (١٨/١١): بشأن الجراحة التجميلية وأحكامها، ونصه: «يجوز تقليل الوزن (التنحيف) بالوسائل العلمية المعتمدة، ومنها الجراحة (شفط الدهون) إذا كان الوزن يشكل حالة مرضية، ولم تكن هناك وسيلة غير الجراحة، بشرط أمن الضرر».

(٣) ينظر: ابن عثيمين، أسئلة لقاء الباب المفتوح، رقم (١٣٦).

(٤) ينظر: الغنيم، فؤاد، زراعة الشعر، وإزالته التجميلية، ضمن السجل العلمي، ص(٣٣٢٥).

(٥) أخرجه مسلم في كتاب اللباس والزينة، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، (٣/١٦٨٠)، برقم ٢١٢٨.

أو نحوها».[1]

ونختم بمسألة مهمة، وهي: هل يعد الضرر النفسي الذي يلاقيه طالب عملية التجميل مرضًا أو عيبًا يرخص له في الممنوع من عمليات تغيير خلق الله ؟.

وقد تتضح صورة السؤال أكثر بضرب بعض الأمثلة عليه، فما حكم عمليات تصغير الثدي الكبير للرجل، أو قصّ اللحية بالنسبة للمرأة، أو تعديل قوام الأنف لهما؟.

وإذا نظرنا إلى القصد الأساسي من هذه العمليات الجراحية وجدناه يتلخص في طلب الحسن لدفع الضرر النفسي، فهل هي عمليات إزالة عيب، فتباح، أو طلب حسن وتجميل، فتمنع ؟.

للجواب عن هذا السؤال: نحتاج أن ننظر إلى ما يرشد لأحد الأمرين من إباحة أو منع في أدلة الشرع، أو في كلام وتعليلات الفقهاء رحمهم الله، ومن ذلك:

أدلة ترشدنا إلى اعتبار الأذى النفسي مبررًا لعمليات تجميلية مغيّرة للخلقة:

الدليل الأول: ما أخرجه أبو داود والنسائي عن عرفجة بن أسعد رضي الله عنه أنه قطع أنفه يوم الكُلَاب، فاتخذ أنفاً من وَرِق، فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ، فاتخذ أنفًا من ذهب.[2]

ووجه الدلالة: أن نتن الأنف ليس أذى حسيًا، بل هو أذى نفسي معنوي، ومع ذلك أُذِن له في عملية جراحية، فيها تغيير للخلقة.

أو يقال: إن الجزء الظاهر من الأنف مهمته جمالية تحسينية بدرجة أساسية، ولو ذهب هذا الجزء لبقيت وظيفة الأنف، وإنما أمره بتغييره لدفع الضرر النفسي الذي سببه ما حدث في وجهه من تشوه، أثّر على الشكل العام للوجه.

ويناقش: بأن قطع أنفه كان بسبب الحرب، وإنما سُمح له بإعادته، لا بقطعه وإعادته.

وقد يجاب: أن العملية الثانية بنزع الفضة، وتركيب الذهب، لم تكن إلا عملية تجميلية لأذى نفسي.

الدليل الثاني: ما ذكره الفقهاء من كون الشَّين في عضو ظاهر يجيز الترخص برخصة التيمم،[3] بل ويوجب الأرش.[4]

أدلة ترشدنا للمنع من اعتبار الأذى النفسي مسوغًا للعمليات التجميلية المغيّرة للخلقة:

الدليل الأول: أن جملة من الأحكام الشرعية قد جاءت بالأمر بالتزام تكاليف، رغم ما

---

(١) شرح النووي على مسلم، (١١٠/١٤)، وينظر: الغفيلي، عبد الرحمن، زراعة الشعر التجميلية في الفقه الإسلامي، ضمن السجل العلمي، ص(٣٢٤٢).

(٢) سبق تخريجه، ص(١٧).

(٣) الشين: هو ما يشوه الخلقة، ينظر: الأنصاري، زكريا، أسنى المطالب، (٨١/١)، الشربيني، مغني المحتاج، (٢٥٤/١).

(٤) ينظر: السرخسي، المبسوط، (٨٣/٢٦)، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، (١١١٤/٢)، الشربيني، مغني المحتاج، (٣٣٢/٥)، ابن قدامة، المغني، (٤٧٠/٨).

يشوبها من ضرر نفسي، ومن ذلك:

عـن أسمـاء بنت أبي بكـر رضي الله عنهما قالت: جـاءت امرأة إلى النبـي ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إنّ لي ابنةً عُرّيسًا، أصابتها حصبة، فتمرّق شعرها، أفأصله؟ فقال: «لعن الله الواصلة والمستوصلة».[1]

وعـن أم سلمة رضي الله عنها قالت: جـاءت امرأة إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إنّ ابنتـي توفي عنهـا زوجها، وقد اشتكت عينهـا، أفنكحلها ؟، فقال رسـول الله ﷺ: «لا»، مرتين أو ثلاثًا.[2]

ووجـه الدلالـة: أن النبـي ﷺ لـم يعتبـر الأذى النفسي الداخـل على العروس مـن تساقط شعرها يوم دخول زوجها عليها، ولا ما تجده المتوفى عنها من ألم عينها، أو شكلها المحمّر مبررًا للترخيص بترك الأصل الشرعي للأحكام.

وقد يناقش: بأن الدليل الثاني إنما هو في عدم اعتبار الأذى الحسي لا النفسي، وذلك لضعفه في مقابل عظم مفسدة المنع، وأما الدليل الأول فهو في عدم اعتبار الأذى النفسي المؤقت، الذي سببه مرض الحصبة.

الدليـل الثانـي: أن هذا الأمر لا ينضبط، والشـرع لا يعلق على مثل هـذه الأوصاف أحكامًا، بـل يعلق الأحكام غير منضبطة العلل بمظانها، ومن مظنـة الشعور بهذا الأذى النفسي فتح الباب للناس والترخيص لهم متى مـا ازداد تكدر خاطرهـم النفسي، وهي مظنة تقتضـي المنع، وسدّ الباب بالكلية.

ومـع مناقشة الأدلـة السابقة، ثم التدقيق في الحـالات المتعددة لصـورة المسألة، نجد أن حكمها يختلف باختلاف أمرين:

الأول: هل ما يُطلب تغييره من الخلقة المعهودة أو لا ؟

والثاني: هل يؤثر ذلك العيب على المتضرر بضرر يصعب تحمله في العادة ؟

فكبر ثدي الرجل -مثلاً- إلى حد أن يسخر منه، ويتندر به، فيه أذية كبيرة في العادة، وليس ذلـك من الخلقة المعهودة للرجال؛ حتى إن جمهـور الفقهاء لم يوجبوا الدية في ثدي الرجل؛ لأنه ليس فيه منفعة ولا جمال، ولكونه على خلاف الخلقة المعهودة.[3]

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، (١٦٥/٧)، برقم ٥٩٣٥، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، (١٦٧٦/٣)، برقم٢١٢٢، ومعنى تمرق: تساقط وتمرط، ينظر: شرح النووي على مسلم، (١٠٣/١٤).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا، (٥٩/٧)، برقم ٥٣٣٦، ومسلم في كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة، وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام، (١١٢٤/٢)، برقم ١٤٨٨.

(٣) ينظر: السرخسي، المبسوط، (٨٣/٢٦)، وحاشية الدسوقي، (٢٧٣/٤)، وقارن بـ: ابن قدامة، المغني، (٤٥٩/٨).

أمـا إن كانت الخلقـة معهودة، ونقص الجمال في هذا العضو مقبـول عند عامة الناس، فلا أثر للضرر النفسي الذي يعاني منه؛ لأن مثله محتمل، متى ما تسلح بالإيمان، ورضي بما قسم الله تعالى له، واحتسب الأجر عند الله فيما يجده من أذية أو مضايقة بسبب تدينه الصحيح.

خاصـةً أن التفاوت في الجمـال أمر نسبي، فما لا يُستملح عند قـوم، يستملحه آخرون، وبه يحصل تمييز الناس؛ بعضهم عن بعض.

ومـن المفيد في ذلـك أيضًا، الرجوع إلى رأي الطبيب النفسي، والذي عليه أن يقدر مدى ما فات طالب عملية التغيير من الجمال؛ ثم يقدر الأمور التالية:

هـل الضرر الذي دخـل عليه من هذا الأمـر، تولّد بسبب مرض نفسـي، ناتج عن ضعف في تركيبته النفسية، وضعف رضاه بأقدار الله تعالى ؟

وهل يمكن زوال شكواه بغير الجراحة ؟

وهل هي محاولة لإشباع نزعة غرور تعتريه، بالتطلّع إلى تحسين جسديّ مبالغ فيه ؟

أم أنه ضرر لا يحتمل مثله عادة، يستحق العلاج الجراحي.[1]

وقـد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي بشـأن الانتفاع بالأعضاء: «أولاً: يجوز نقل العضو مـن مكان من جسـم الإنسان إلى مكان آخر مـن جسمه، مع مراعاة التأكد مـن أن النفع المتوقَّع مـن هـذه العملية أرجح من الضرر المترتِّب عليها، وبشرط أن يكـون ذلك لإيجاد عضو مفقود، أو لإعادة شكله، أو وظيفته المعهودة له، أو لإصلاح عيب، أو إزالة دمامة تسبب للشخص أذىً نفسياً أو عضوياً»،[2] فاعتبروا الأذى النفسي مبررًا لعمليات نقل الأعضاء، والله أعلى وأعلم.

الخاتمة

خرج هذا البحث بعدّة نتائج كان من أبرزها:

أن تغييـر الخِلقة له صـور متعددة، من أشهرها: التغيير بإضافة دائمـة؛ كالوشم، أو مؤقتة؛ كالوصل، والتغيير بإزالة؛ كالنمص، والتغيير بتعديل مظهر بعض الأعضاء؛ بتكبيرها أو تصغيرها أو شدّها، ومنه التفليج.

أن تغييـر خلـق الله المنهي عنه في القرآن الكريم هو مـا أمر به الشيطان من تغيير الفطرة الخُلقية، المترتب عليها تغيير الفطرة الدينية، وله صور متعددة، تمّ تناولها.

أن تعليـل المنـع الوارد في حديـث ابن مسعود رضـي الله عنه، هو: تغيير خلـق الله المعتاد تغييرًا يبقى أثره زمنًا طويلاً؛ طلبًا للحسن، وأن علة النهي عن الوصل هي أنه تشبع بالحسن يلتبس

(١) ينظر: الفوزان، صالح، العمليات التجميلية، ضمن السجل العلمي، ص(٢٣٩١)، القحطاني، حنان، عملية تجميل الثدي، ص(٣٣٦٩).

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، (٥٠٩/١/٤).

بأصـل الخلقة، وقد تفرّعت على هذين الضابطين أحـكام مسائل كثيرة من التطبيقات التجميلية المعاصرة.

أن الله جميـل يحـب الجمال، لكن يتوجه الذمّ على الخصوصـ إلى من تجمّل، وقصد بذلك التسخـط من خلق الله، أو عدم الرضا بحكمتـه سبحانه، أو اعتقد أن ما يصنعه أحسن مما خلقه الله عز وجل، أو انشغل بذلك عما خُلِق له؛ من عبادة الله، وعمارة أرضه بما ينفع عباده.

يستثنـى من المنع: التغيير الجمالي الذي حصـل تبعًا لإصلاح عيب وظيفي في وظائف أحد الأعضاء.

من المفيد الرجوع إلى رأي الطبيب النفسي، والذي عليه أن يقدر مدى ما فات طالب عملية التغييـر من الجمال، وحاجته للتدخل الطبي؛ هل هي محاولـة لإشباع نزعة غرور تعتريه، بالتطلّع إلى تحسين جسديّ مبالغ فيه؟، أم أنه ضرر لا يحتمل مثله عادة، يستحق العلاج الجراحي ؟

والله ولي التوفيق للصواب، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

الآبي، صالح بن عبد السميع، ثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، نشر: المكتبة الثقافية – بيروت.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، حققه محمد عوض مرعب، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م .

آل عمر، عبد الرحمن بن حماد، الإرشاد إلى توحيد رب العباد، نشر دار العاصمة، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١٢ه.

الألباني، محمد ناصر الدين، آداب الزفاف في السنة المطهرة، نشر دار السلام، الطبعة: الطبعة الشرعية الوحيدة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢مـ.

الألباني، محمد ناصر الدين، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، نشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٥ه.

الأنصاري، زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، حققه د . محمد محمد تامر، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٠م.

الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، نشر مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٣٢هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، حققه: محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، ضبطه أبو تميم ياسر بن إبراهيم، نشر مكتبة الرشد، الرياض.

البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، خرج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه عبد الرزاق غالب المهدي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م .

البيضاوي، عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، نشر دار الفكر، بيروت.

الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير = سنن الترمذي، حققه: بشار عواد معروف، نشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، حققه: د. محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، حققه علي محمد

معوض، وعـادل أحمد عبد الموجود، وشارك في تحقيقه أ.د. عبد الفتاح أبو سنة، نشر دار إحياء التراث الإسلامي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م .

الجرجانـي، أبـو بكر عبد القاهـر، درج الدرر فـي تفسيـر الآي والسور، حققـه: (الفاتحة والبقـرة): وَليـد بِن أحمد بـن صَالِـح الحُسَيِّن، (وشاركه فـي بقية الأجزاء): إيـاد عبد اللطيف القيسي، نشر: مجلة الحكمة، بريطانيا،، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

ابـن الجوزي، عبد الرحمن بن علـي، تذكرة الأريب في تفسير الغريب، تحقيق: طارق فتحي السيد، نشر دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

ابـن الجوزي، عبـد الرحمن بـن علي، زاد المسيـر في علـم التفسير، حققه: عبـد الرزاق المهدي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

ابـن الجـوزي، عبد الرحمـن بن علي، كشف المشـكل من حديث الصحيحيـن، حققه: علي حسين البواب، نشر: دار الوطن – الرياض.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق أ.د. عبد العظيم محمود الديب، نشر دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م .

ابـن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، حققه: أسعد محمـد الطيب، نشـر مكتبة نزار مصطفى البـاز - المملكة العربية السعوديـة، الطبعة: الثالثة - ١٤١٩هـ.

ابـن حجـر، أحمد بن علي، تقريـب التهذيب، حققه: محمد عوامة، نشـر دار الرشيد، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

ابـن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، حقق أصولها وأجازها الشيخ عبد العزيز ابن عبد الله بن باز، نشر دار المعرفة، بيروت.

ابـن حـزم، علي بن أحمـد، المحلى، حققـه: لجنة إحياء التـراث العربي، نشـر دار الآفاق الجديدة، بيروت.

ابـن حنبل، أحمد بن محمـد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حققه: أحمد محمد شاكر، نشر دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م .

أبـو حيان، محمد بـن يوسف، البحر المحيط في التفسير، طبـع بعناية الشيخ عرفان العشا حسونة، نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م .

الخازن، علي بن محمد، تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)، وبهامشه تفسير البغوي، نشر المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

الخطابـي، أبو سليمان، معالم السنـن، مع مختصر سنن أبي داود للمنذري، وتهذيب الإمام

ابن قيم الجوزية، تحقيق أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، نشر دار المعرفة، بيروت.

الخلوتي، إسماعيل حقي، روح البيان، نشر: دار الفكر – بيروت.

الخليل، ابن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، من منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر المكتبة العصرية، بيروت.

الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، علق عليه: محمد عليش، نشر دار الفكر، بيروت.

ابن دقيق العيد، محمد بن علي، الإلمام بأحاديث الأحكام، حقق نصوصه وخرج أحاديثه حسين إسماعيل الجمل، نشر: دار المعراج الدولية - دار ابن حزم – السعودية - الرياض / لبنان – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م.

الدهلوي، ولي الله بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، حققه وراجعه السيد سابق، نشر دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

الرازي، محمد بن عمر، تفسير الفخر الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، نشر دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

ابن رشد، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، حققه: د. محمد حجي وآخرون، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، أصدرتها دار المنار، مصر، ط٤، ١٣٧٣هـ.

الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، حققه: عبد الجليل عبده شلبي، نشر: عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

زروق، أحمد بن أحمد، شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، حققه: عبد الرزاق المهدي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أبو زيد، بكر بن عبد الله، فقه النوازل، قضايا فقهية معاصرة، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، نشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٣١٣هـ.

السرخسي، شمس الدين، المبسوط، نشر دار المعرفة، بيروت.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)، قدم له الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

السفاريني، محمد بن أحمد، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، شمس الدين، نشر: مؤسسة قرطبة – مصر، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م.

السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية، بحث مقدم لمؤتمر تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، ٦-٧ محرم ١٤٢٩ه___ ١٥-١٦ يناير ٢٠٠٨م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، حاشية السيوطي على سنن النسائي، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

الشاشي، الهيثم بن كليب، مسند الشاشي، حققه: محفوظ الرحمن زين الله، نشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، مع تعليقات للشيخ جوبلي بن إبراهيم الشافعي، نشر دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، طبع على نفقة الأمير أحمد بن عبد العزيز، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليه، نشر مكتبة الصحابة، جدة، الطبعة: الثانية، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م.

الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، نشر دار الفكر، بيروت.

الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، نشر دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، التنوير شرح الجامع الصغير، حققه: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، نشر: مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

الصواط، محمد بن عبد الله، التقشير الطبي، حقيقته، وحكمه، وضوابطه، ضمن السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، الذي أقامته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣١ه.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، قدم له خليل الميس، ضبط

وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

الطيبي، الحسين بن عبد الله، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، حققه: د. عبد الحميد هنداوي، نشر: مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض)، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

ابن عابدين، محمد بن أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مع تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دراسة وتحقيق وتعليق عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، قدم له وقرظه أ.د. محمد بكر إسماعيل، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م .

ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، نشر مكتبة العلوم والحكم.

العاني، عبد القادر بن ملا، بيان المعاني، نشر مطبعة الترقي – دمشق، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٥م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، حققه: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، نشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

ابن عبد السلام، العز السلمي، تفسير القرآن، حققه: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، نشر: دار ابن حزم – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

ابن عبد الوهاب، محمد التميمي، تفسير آيات من القرآن الكريم (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الخامس)، حققه: الدكتور محمد بلتاجي، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية.

ابن عثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستقنِع، نشر دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٨هـ.

ابن عثيمين، محمد بن صالح، اللقاء الشهري، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net.

ابن العثيمين، محمد بن صالح، لقاء الباب المفتوح، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، http://www.islamweb.net.

ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى ابن عثيمين ورسائله، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، نشر دار الثريا للنشر، الرياض، ط٢، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م .

العدوي، علي الصعيدي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، حققه يوسف الشيخ محمد البقاعي، نشر دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

ابن العربي، عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي، نشر دار الكتاب العربي.

ابـن العربي، محمـد بن عبد الله، أحكام القـرآن، حققه محمد عبد القـادر عطا، نشر دار الفكر، لبنان.

ابن العربي، محمد بن عبد الله، المسالك في شرح مُوَطَّأ مالك، نشر: دار الغَرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م.

ابـن عطيـة، عبد الحق بن غالـب، المحرر الوجيز فـي تفسير الكتاب العزيـز، حققه: عبد السلام عبد الشافي محمد، نشر دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م .

عياضـ، ابن موسى اليحصبي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، حققه: د. يحيى إسماعيل، نشر دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤٢٩هـ-١٩٩٨م.

العينـي، محمد محمود، البناية فـي شرح الهداية، نشر دار الفكـر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

العينـي، محمود بـن أحمد، عمدة القـاري شرح صحيـح البخاري، ومعـه مناسبات تراجم البخـاري لابـن جماعة، إشراف ومراجعـة صدقي جميل العطار، نشـر دار الفكر، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

الغفيلـي، عبد الرحمن، زراعة الشعـر التجميلية في الفقه الإسلامي، ضمن السجل العلمي، لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، الذي أقامته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣١ه.

الغنيم، فؤاد، زراعة الشعر، وإزالته التجميلية، ضمن السجل العلمي السابق.

ابـن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييـس اللغة، حققه: عبد السلام محمد هارون، نشر دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

الفوزان، صالح بن محمد، العمليات التجميلية، ضمن السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، الذي أقامته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المجلد الثالث، ١٤٣١ه.

القاسمي، محمد جمـال الدين، تفسير القاسمي المسمى بمحاسن التأويل، وقف على طبعه وتصحيحه ورقمه وخرج آياته وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.

القحطاني، حنان، عملية تجميل الثدي، ضمن السجل العلمي السابق.

ابن قدامة، المغني والشرح الكبير على متن المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

قرارات مجمع الفقـه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، ضمن مجلة المجمع.

القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، حققه محمد حجي، نشر دار الغرب، بيروت، ١٩٩٤م.

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، اعتنى به هشام البخاري، نشر دار عالم الكتب.

ابـن القيـم، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصايـد الشيطان، تحقيق محمد بيومي، نشر مكتبة الإيمان، المنصورة، ط١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م .

ابـن القيم، محمد بن أبي بكر، الفوائد، نشـر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق مصطفى السيد محمد، ومحمد السيد رشاد، ومحمد فضل العجماوي، وعلي أحمد عبد الباقي، وحسن عباس قطب، نشر دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م .

الكرمانـي، محمود بن حمـزة، غرائب التفسير وعجائـب التأويل، نشـر: دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت.

الكفـوي، أيوب بـن موسى، الكليات معجم فـي المصطلحات والفـروق اللغوية، قابله على نسخـه وأعـده للطبع ووضع فهارسه د. عدنـان درويش ومحمد المصري، نشـر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

لا شين، موسى شاهين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، نشر: دار الشروق، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

الماتريـدي، محمد بن محمد، تفسير الماتريدي (تأويلات أهـل السنة)، حققه: د. مجدي باسلوم، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، حققه: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار إحياء الكتب العربية.

المباركفـوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحـوذي بشرح جامع الترمذي، راجع أصوله وصححه عبد الرحمن محمد عثمان، نشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م .

مجلـة مجمع الفقـه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جـدة، الدورة (٨)، العدد (٨)، (١٦٩/٢)، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

المدني، ازدهار، أحكام تجميل النساء، ضمن السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، الذي أقامته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣١هـ.

المـرداوي، علي بن سليمـان، الإنصاف في معرفة الراجح مـن الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، حققه محمد حامد الفقي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المزيني، أحمد بن عائش، أنواع وضوابط العمليات الجراحية، ضمن السجل العلمي لمؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، الذي أقامته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣١ه.

مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، حققه: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

المغربي، محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، نشر دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.

ابن مفلح، عبد الله بن محمد، الآداب الشرعية، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وقدم له شعيب الأرناؤوط وعمر القيام، نشر مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

ابن مفلح، محمد المقدسي، الفروع وتصحيح الفروع، حققه أبو الزهراء حازم القاضي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ .

ابن الملقن، عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، حققه: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، نشر: دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

المناوي، محمد بن علي، تيسير بشرح الجامع الصغير، نشر: مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

الميداني، عبد الغني الغنيمي، اللباب في شرح الكتاب، نشر المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، حققه: عبد الفتاح أبو غدة، نشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ه - ١٩٨٦م.

النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، مع تكملة السبكي والمطيعي، نشر دار الفكر.

النووي، يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

النيسابوري، الحسن بن محمد، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، حققه: الشيخ زكريا عميرات، نشر دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٦ هـ.

ابن هبيرة، يحيى الذهلي، الإفصاح عن معاني الصحاح، أبو المظفر، عون الدين، حققه: فؤاد عبد المنعم أحمد، نشر: دار الوطن، ١٤١٧هـ.

الهيتمي، أحمد بن محمد، الزواجر عن اقتراف الكبائر، نشر دار الفكر، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

الواحدي، علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل

أحمـد عبـد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمـد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغنـي الجمـل، الدكتور عبد الرحمن عويس، نشـر: دار الكتب العلمية، بيـروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

أ. عبد العزيز محمد عمر كاه
الجامعة الأردنية

Abdou Aziz Muhammad Omar Kah
University of Jordan

الدكتور فادي سعود الجبور
أستاذ مشارك/ كلية الشريعة – الجامعة الأردنية
عمان/ الأردن

Dr. Fadi Soud Aljbour
Associate Professor/ Faculty of Sharia
shadenfadi@hotmail.com
f.jbour@ju.edu.jo

الأعراف المتعلقة بأركان عقد النكاح وشروطه المعمول بها في دولة غامبيا وموقف الفقه الإسلامي منها

The norms related to the pillars and conditions of the marriage contract in force in the state of The Gambia, and the position of Islamic jurisprudence on them

ملخص

يستقرأ البحث بعض الأعراف السائدة في دولة غامبيا المتعلقة بأركان عقد النكاح وشروطه، ويبين أحكامها ومدى شرعيتها في الفقه الإسلامي.

وقد استخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي والمنهج التحليلي، وتوصلت إلى أن هناك أعرافاً متعلقة بأركان عقد النكاح وشروطه في غامبيا، وفي غيرها من الدول أيضاً، تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، ويترتب عليها ضياع للحقوق وآثار سلبية على الأفراد والمجتمع بشكل عام، وبينت الدراسة البدائل الشرعية لها، وختمت ببعض التوصيات.

الكلمات المفتاحية: النكاح، أركان النكاح، شروط النكاح، الأعراف، غامبيا.

Abstract

The norms related to the pillars and conditions of the marriage contract in force in the state of The Gambia, and the position of Islamic jurisprudence

on them

The research explores some of the prevailing customs in the state of the Gambia related to the elements and conditions of the marriage contract, and shows their provisions and the extent of their legitimacy in Islamic jurisprudence.

The study used the inductive approach, the descriptive approach, and the analytical approach, and concluded that there are customs related to the pillars and conditions of the marriage contract in the Gambia, and in other countries as well, that violate the provisions of Islamic law, and result in loss of rights and negative effects on individuals and society in general. her, and concluded with some recommendations.

Keywords: marriage, pillars of marriage, conditions of marriage, customs, Gambia.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فـإن كل مجتمع من المجتمعات له من الأعراف والعادات والتقاليد ما يخصه، ودولة غامبيا كغيرهـا من البلدان لها عادات وأعراف، منها ماهو محمـود ومنها ما هو مذموم، ومنها ما يوافق الشريعة الإسلامية ومنها ما يخالفها.

وسيستقـرأ البحـث الأعـراف المعمـول بها في دولـة غامبيـا المتعلقة بأركان عقـد النكاح وشروطـه، ثم يبين موقف الفقـه الإسلامي منها؛ لتكـون هذه الدراسة مرجعـاً للمجتمع الغامبي بشكل خاص، تعرفهم بالأعراف التي خالفت الشريعة لاجتنابها، وللباحثين بشكل عام، حيث تبين أحكام بعض الأعراف المعمول بها ومدى شرعيتها.

أهداف البحث:

بيان أثر الأعراف في دولة غامبيا في أركان عقد النكاح وشروطه.

الوقـوف علـى المحظورات الشرعيـة المتعلقة بأركان عقـد النكاح وشروطـه، التى يقع بها المكلفون فى المجتمع الغامبي، وما يترتب عليها من آثار سلبية.

إرشـاد الباحثين إلـى معرفة بعض الأحكام الشرعية للأعراف المعمول بها في غامبيا، وفي غيرها من البلدان التي تتشابه في أعرافها مع غامبيا.

مشكلة وأسئلة البحث:

جـاءت هـذه الدراسة لتجيب عن قضيـة أساسية وهي بيان مدى تأثيـر العرف في المجتمع

الغامبي في قضايا النكاح، وهل له حجية معترف بها، أم أنها أعراف تخالف الفقه الإسلامي، وقد ترتب على ذلك الأسئلة التالية:

ما أثر أعراف غير المسلمين في أحكام عقد النكاح عند المسلمين في غامبيا.

ما الأعراف المخالفة للفقه الإسلامي في أركان النكاح وشروطه.

مـاذا يترتب علـى المحظورات الشرعية التي يقع بها المكلفون في المجتمع الغامبي من آثار سلبية.

مـا موقف الشريعـة الإسلامية من الأعراف المعمـول بها في غامبيا المتعلقـة بأركان عقد النكاح وشروطه.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة فيما يلي:

-التعريف بعادات وأعراف المجتمع الغامبي فيما يخص أركان عقد النكاح وشروطه.

- تعريـف الباحثيـن والمجتمع الغامبي بالأعراف الموافقة للشريعـة الإسلامية والمخالفة، وما هي البدائل للأعراف المخالفة.

- خدمـة الموروث الفقهي الإسلامي، وكذا دعم البحـث العلمي في المسائل التي ستتناولها هذه الدراسة.

- ندرة الكتابة في هذا الموضوع وقلة الدراسات السابقة.

الدراسات السابقة:

وجدت بعض الدراسات التي تناولت أحكام النكاح والطلاق بشكل عام، أو في جزئية خاصة، وبعض الدراسات التي تناولت القضاء في غامبيا بشكل عام، ومن هذه الدراسات:

آثـار عقـد الزواج بين الشريعـة والقانون للطالب حـاج جيلاني محمد، المشـرف: الأستاذ قرمـال بوعلام، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجيستر في جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة، ٢٠١٩-٢٠٢٠، وتحدثت الدراسة عن آثار عقد النكاح بين الشريعة والقانون، إلا أنها دراسة عامة، بينمـا هذه الدراسة خاصة بالمجتمع الغامبـي فيما يخص الأعراف المخالفة للفقه الإسلامي في أركان عقد النكاح وشروطه.

آثـار عقد الزواج فـي الفقه والقانون للدكتور جميل فخري محمد جانم (٢٠٠٩) الناشر دار الحامـد للنشر والتوزيع، وتحدثت الدراسة عن آثار عقـد الزواج في الفقه والقانون، إلا أنها أيضاً دراسـة عامة، بينما هذه الدراسة خاصة بالمجتمـع الغامبي فيما يخص الأعراف المخالفة للفقه الإسلامي في أركان عقد النكاح وشروطه.

القضـاء فـي محاكم الأحوال الشخصية فـي غامبيا للباحث يعقوب مسـن سانيا، المشرف الدكتـور سامي بن فراج عيـد الحازمي، بحث تكميلي مقدم لنيل درجـة الماجيستر في جامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة ١٤٣٣هـ،

تحـدث الباحث في هـذه الرسالة عن ما يتعلـق بأنواع القضاء والمحاكـم في غامبيا، حيث أشـار إلـى القضاء العرفي، وبين حجية العرف في محاكم غامبيـا، إلا أن الباحث لم يتعرض لأثر الأعراف في غامبيا المتعلقة بأركان عقد النكاح وشروطه وموقف الفقه الإسلامي منها.

وتختلـف هـذه الدراسة عـن ما سبق في أنهـا ستتناول أثـر الأعراف المعمـول بها في دولة غامبيـا في أحـكام عقد النكاح وبيـان موقف الإسلام منهـا؛ لتكون مرجعاً للمجتمـع الغامبي في قضايـا النكاح، ومرجعاً للباحثين والمهتمين الذين يريـدون أن يطلعوا على الأعراف في المجتمع الغامبي والمجتمعات المشابهة.

منهجية البحث:

المنهج المستخدم في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي والمنهج التحليلي، حيـث سيتم استخـدام المنهج الاستقرائي في تتبـع وجمع الأعراف المتعلقة بـأركان عقد النكاح وشروطـه فـي غامبيا، ثم المنهج الوصفي الذي يبين المسألة كما هو واقع الحال في غامبيا، وبعد ذلك سيتم استخدام المنهج التحليلي الذي يبين موقف الفقه الإسلامي من هذه الأعراف، ومدى توافقها واختلافها مع الفقه الإسلامي.

خطة البحث

يضم هذا البحث مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة.

التمهيد: التعريف بمصطلحات العنوان.

المبحث الأول: الأعراف المتعلقة بأركان عقد النكاح وموقف الإسلام منها.

المبحث الثاني: الأعراف المتعلقة بشروط عقد النكاح وموقف الإسلام منها.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد: التعريف بمصطلحات العنوان

المطلب الأول: تعريف العرف لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: تعريف العرف لغة.

العرف من (عرف) والعرف من المعرفة والعرفان. تقول: عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة. وهذا أمر معروف.

و يطلـق العرف على الرائحـة الطيبة[١]. ويطلق العرف على المعـروف، وهو ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم، والجمع أعراف[٢].

الفرع الثاني: تعريف العرف في الاصطلاح

العرف: ما استقر في العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول[٣]. وقيل: هو ما تعارف عليه أهل العقول السوية والفطر السليمة[٤].

ويطلق العرف والعادة عند الفقهاء بمعنى واحد[٥].

المطلب الثاني: حجية العرف في الفقه الإسلامي وشروط العمل به:

احتج الفقهاء بالعرف إجمالاً، ولكن حصل الخلاف في عده دليلاً مستقلاً، فذهب الجمهور مـن الحنفيـة[٦] والمالكيـة[٧] والحنابلـة[٨] إلـى أنّ العرف حجـة ودليل شرعي مستقـل، وخالف الشافعية فقالوا بأن العرف دليل راجع إلى الأدلة الصحيحة[٩]، ومع ذلك نجد أئمتهم يأخذون به في كثير من المسائل الفقهية كما ذكر السيوطي (ت٩١١)[١٠].

وقـد أفاضـل العلماء والباحثون فـي بيان أدلة حجية العرف بما يغنـي عن ذكرها هنا، وكتب أصول الفقه زاخرة بهذه الأدلة.

وقد قرر العلماء أن العرف المعتبر شرعًا هو ما تحقق فيه الشروط الآتية[١١]:

---

(١) ابن منظور : لسان العرب، (ج٤/٢٩٠٠).
(٢) مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، (ج٢/٥٩٥).
(٣) البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب، (ص٣٧٠).
(٤) الشنقيطي، شرح زاد المستقنع، (ج١١/٢٩٨).
(٥) الجرجاني، التعريفات، (ص١٩٣).
(٦) السرخسي، المبسوط، (ج١٣/١٤).
(٧) القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص٧٦).
(٨) ابن القيم، إعلام الموقعين، (ج٣/٨٣).
(٩) الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، (ص٢٦٧).
(١٠) السيوطي، الأشباه والنظائر، (ص٩٣).
(١١) مجلس مجمع الفقه الإسلامي، دورة المؤتمر الخامس بالكويت، ١٠-١٥ كانون الأول ١٩٨٨م.

عدم مخالفة الشريعة، فالعرف المخالف للشريعة عرف فاسد.

أن يكون العرف مستمرًا أو غالبًا.

أن يكون العرف قائمًا عند إنشاء التصرف.

أن لا يصرح المتعاقدان بخلافه، فإن صرحا بخلافه لا يعتد به.

المطلب الثالث: التعريف بدولة غامبيا والديانات والأعراف المعمول بها.

أولاً: الموقع والمساحة الجغرافية للدولة:

تقع جمهورية غامبيا في غرب إفريقية، وهي تعتبر شريطة في شكلها، تمتد من الغرب إلى الشرق، على امتداد نهر غامبيا، وتحدها من جميع جهاتها دولة السنغال، ما عدا الجهة الغربية التي تطل على المحيط الأطلسي، استعمرتها بريطانيا في عام ١٨٨٨م إلى عام ١٩٦٥م، ومساحة البلاد حوالي ١١,٢٩٥ كيلومتراً مربعاً، ويبلغ عدد سكانها حسب إحصائيات عام ٢٠٢٢/٢٠٢٣ حوالي٢,٦١٠,٢٩٥ تقريباً، وهي عضو في رابطة شعوب المستعمرات البريطانية المسماة كومنولت منذ عام ١٩٧٠م[١].

ثانياً: نظام الحكم والعاصمة وعام الاستقلال ودستور الدولة:

نظام الحكم: دولة جمهورية مستقلة ذات سيادة، نظامها ديمقراطي ومتعدد الأحزاب السياسية، وعاصمتها بأنجول. ولفظة غامبيا جاءت من اسم النهر الذي يشق البلاد نصفين، ومعناها مركب من اسم شخص يسمى: كامبي. وكلمة (يا) بمعنى عنده، فأصبح مركباً (غامبي) بلفظة غامبيا مع تبديل حرف الكاف غينا. عام الاستقلال: ١٨/ ٢/١٩٦٥م من المستعمرين البريطانيين.

وأما دستور الدولة فمستقى من أربعة مصادر رئيسة:

الأول: القانون البريطاني الشائع: يحكم بها جهاز القضاء الحكومي للشعب عامة، ولها السيادة على جميع المحاكم القضائية دونه.

والثاني: الشريعة الإسلامية، يحكم بها جهاز القضاء الحكومي للفئة المسلمة من الشعب اختياراً، ولها السيادة في الأحوال المنصوصة لها فقط من القانون.

والثالث: العادات والتقاليد الموروثة: يحكم بها جهاز القضاء الحكومي للشعب عامة ولها السيادة في الأحوال المنصوصة لها فقط في القانون.

والرابع: العادات المتفق عليها من قبل فئة معينة في البلاد[٢].

---

(١) Henry fenwick, the Gambia ist History (p22). JM GRRY, a history of the Gambia, (p9)

(٢) سيد عمر تراولي الغامبي، واقع العملية التعليمية في مدارس الأمانة العامة للتعليم الإسلامي العربي (غامبيا نموذجا)، (ص١٨).

القضاء المعمول به في غامبيا ومدى تأثير العرف فيه.

الشعب الغامبي مكون من مسلمين وغير مسلمين، وهذا أدى إلى وجود أكثر من نوع في القضاء منذ عهد الاستعمار واستمر إلى ما بعد الاستقلال، وتنقسم الأنظمة القضائية إلى ثلاثة أنواع: (القضاء الإنجليزي، القضاء الشرعي، القضاء العرفي)

القضاء الإنجليزي أو القضاء القانوني[١]:

القضاء في غامبيا مستقى من القانون ونظام القضاء الإنجليزي طبق الأصل[٢]، ويختص بالنظر والفصل في جميع القضايا المدنية والإجرامية وغيرها ماعدا قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين، ويحظى بدعم خارجي من قبل منظمة اتحاد الدول الناطقة باللغة الإنجليزية[٣].

القضاء الشرعي (الإسلامي):

طلب مسلمو أهالي العاصمة عام ١٩٠٦ من مندوب الحاكم البريطاني آنذاك، المسمى أن يسمح لهم بالتحاكم إلى الشريعة الإسلامية فيما يخص أحوالهم الشخصية فتمت الموافقة على ذلك، وتم وضع قانون خاص للاعتراف بالقضاء الشرعي[٤]، وأسست بموجبه أول محكمة شرعية تختص بالقضاء في الأحوال الشخصية للمسلمين في المواضيع التي تتعلق بـ (الزواج والطلاق والحضانة والميراث والهبة والنفقة والوصية)[٥]

وقد نصت المادة ٧ في الفقرة f من الدستور الغامبي لعام ١٩٩٧ على الاعتراف بكون الشريعة الإسلامية قانوناً من ضمن القوانين المعمول بها في غامبيا فيما يتعلق بالزواج والطلاق والميراث بين أفراد المجتمعات المطبقة لها[٦].

القضاء العرفي:

يوجد القضاء العرفي في غامبيا في المناطق النائية والبعيدة عن المدن الكبرى التي لا يوجد فيها المحاكم القانونية والشرعية، وقد كان موجوداً قبل الاستعمار، ولما جاء الاستعمار ترك للأهالي حرية التحاكم إلى عادتهم السائدة.

ويفصل هذا القضاء في المنازعات القبلية والأراضي الزراعية، والمواشي والمراعي والعلاقات الزوجية... الخ ، ويمكن عده بمثابة مجالس الصلح على مستوى القبائل[٧].

---

(١) سيك، نظام القضاء الغامبي، (ص٢٠).

(٢) Laws of Gambia 1997 reprined 2002/(Cap: 6:01)

(٣) سيك، نظام القضاء الغامبي، (ص)٢٠.

(٤) سيك، نظام القضاء الغامبي، (ص)٢٠.

(٥) سيك، نظام القضاء الغامبي، (ص)١٠.

(٦) هذا النص العربي عبارة عن ترجمة من المادة ٧ فقرة f من دستور غامبيا.

(٧) سيك، نظام القضاء الغامبي، (ص)٢١.

المبحث الأول

الأعراف المتعلقة بأركان[1] عقد النكاح وموقف الفقه الإسلامي منها

وضعت الشريعة لعقد النكاح أركاناً وشروطاً يجب مراعاتها حتى يكون الزواج صحيحاً، تترتب عليه آثاره الشرعية، وأركان النكاح عند الجمهور هي[2]:

الأول: الزوجان.

الثاني: الإيجاب والقبول.

الثالث: المهر.

الرابع: الولي.

الخامس: الشاهدان

وخالف الحنفية حيث ركن الزواج عندهم فقط هو الإيجاب والقبول[3].

وسيتناول البحث بعض الأعراف المتعلقة بأركان عقد الزواج عند الجمهور في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الأعراف المتعلقة بصيغة عقد النكاح وموقف الإسلام منها

الفرع الأول: عدم اعتبار الرضا عند العاقدين (الإيجاب والقبول)

من المعلوم في الشريعة الإسلامية وجوب الرضا بين العاقدين أثناء عقد النكاح، إلا أننا نجد في المجتمع الغامبي من لا يعتبرون رضا البنت، وصار عرفاً عندهم حيث لا يطلبون الإذن منها، سواء كانت بكراً أم ثيباً، وإنما يخبرونها مجرد خبر لا بد من تنفيذه، وإن تجرأت البنت بالرفض فربما تبرأت العائلة ابتداء من الأب منها، ظناً منهم أن من البر فعل البنت كل ما يملي عليها وليها، وإن تُوقع الضرر في المستقبل.

وقد اختلف الفقهاء في صحة عقد نكاح الإكراه بحسب أقسام المكرَهة، وسنبين أولاً حكم إجبار الصغيرة بكراً كانت أم ثيباً، ثم حكم إجبار البالغة بكراً كانت أم ثيباً في ما يلي:

القسم الأول: الصغيرة، وهي التي لم تبلغ:

الصغيرة إما أن تكون بكراً أو ثيباً، فإن كانت بكراً فقد ذهب الفقهاء[4] إلى أن للأب أن يزوج

---

(١) الركن: ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود مع كونه داخلاً في ماهية الشيء. ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، (ج١/١٠١).

(٢) ابن جزي، القوانين الفقهية، (ج١/١٣١). الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، (ج٢/١٨١). ووافق الحنابلة الجمهور في الركنين الأول والثاني، أما المهر والولي والشاهدان فيعدونها شروطاً. ينظر: البهوتي، كشاف القناع، (ج٥/٣٧).

(٣) النسفي، البحر الرائق، (ج٦/١٩٢).

(٤) الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (ج٦/٣١). ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، (ج٢/٦). الشافعي، الأم،

ابنته البكر الصغيرة دون أخذ إذنها، وقال البعض بالإجماع فيه[1].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿..فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَ﴾ (الطلاق: ٤). ووجه الدلالة أن الآية دلت على أنها تزوج وتطلق، ولا إذن لها فيعتبر، كما أن عائشة رضي الله عنها تم نكاحها وهي بنت ست سنين، وهذا سن لا يعتبر إذنها فيه[2].

وأما إن كانت ثيباً فقد اختلف الفقهاء في حكم تزويج الثيب الصغيرة وإجبارها إلى قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية[3] والإمام مالك[4] إلى أنه يجوز لأبيها إجبارها قياساً على البكر الصغيرة.

القول الثاني: ذهب الشافعي[5] والحنابلة[6] إلى أنه لا يجوز إجبارها، واستدلوا بأن النبيﷺ قال: (الثيب أحق بنفسها من وليها[7])، وقال: (لا تنكح الأيم حتى تستأمر[8]). ووجه الدلالة أن الحديثين يدلان على وجوب استئمار الثيب وأنها أحق من وليها بالاختيار.

كما استدلوا بحديث الخنساء بنت خذام الأنصارية: (أن أباها زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها)[9].

وقالوا: الإجبار يختلف حسب النصوص الشرعية بالبكارة والثيوبة، لا بالصغر والكبر، وهذه ثيب لا يجوز إجبارها[10].

الراجح في زواج الصغيرة:

مع أن العقد على الصغيرة صحيح عند بعض أهل العلم، إلا أن جمهور العلماء يستحبون أن ينتظر والدها بلوغها ليستأذنها[11]، كما أن الصغيرة قد لا تطيق الوطء، فيكون ذلك مانعاً من تسليمها لزوجها[12].

(ج٥/١٨). ابن قدامة، الشرح الكبير، (ج٧/٣٧٩).

(١) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (ج٦/١٧٦).

(٢) ابن قدامة، الشرح الكبير، (ج٧/٣٨٦).

(٣) النسفي، البحر الرائق، (ج٨/٨٦).

(٤) المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، (ج٦/٤٧٢).

(٥) أبو زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (ج١٤/٤٦٤).

(٦) ابن قدامة، المغني، (ج٧/٤٤).

(٧) مسلم، صحيح مسلم، في النكاح، باب الأمر والإذن للبكر والثيب في النكاح، (ج٢/١٠٣٧): رقم الحديث ١٤٢١.

(٨) مسلم، صحيح مسلم، في النكاح، باب الأمر والإذن للبكر والثيب في النكاح، (ج٢/١٠٣٦): رقم الحديث ١٤١٩.

(٩) البخاري، صحيح البخاري، في النكاح، باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحهم مردود، (ج٧/١٨): رقم الحديث ٥١٣٨.

(١٠) ابن قدامة، الشرح الكبير، (ج٧/٣٩٠).

(١١) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، (٩/٢٠٦).

(١٢) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، (٩/٢٠٦).

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الآراء التي ذكرها الفقهاء كانت في وقت يكثر فيه تزويج الصغيرات، بينما في زماننا نرى أن طبيعة النساء اختلفت، فالبنت الصغيرة في ذلك الزمان تختلف عن البنت في هذا الزمان، ولذلك تمنع كثير من القوانين اليوم -حتى في الدول الإسلامية- من تزويج غير البالغات لما يترتب على ذلك من مفاسد تفوق المصالح، وإذا كانت الدول تدق ناقوس الخطر بسبب كثرة حالات الطلاق للبالغات، فكيف يكون الحال مع غير البالغات، ومن القواعد الفقهية أنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، وأن رأي الحاكم يرفع الخلاف، وبالتالي فإنه يجب الاحتكام إلى القوانين الحالية التي منعت تزويج غير البالغات لما فيه من مصلحة للبنات وللمجتمع، فمثلاً نص قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٩ في المادة (١٠) على أنه يشترط أن يتم كل من الخاطبين ثمانية عشرة سنة شمسية من عمره، ويجوز للقاضي وبموافقة قاضي القضاة أن يأذن وفي حالات خاصة بزواج من بلغ السادسة عشرة سنة شمسية من عمره بشرط أن يكون في زواجه ضرورة تقتضيها المصلحة.

وبهذا أيضاً صدر قرار وزير العدل المصري القرار رقم ٦٩٢٧ لسنة ٢٠٠٨ ([1])، ونصت كذلك المادة ١٦ من القانون السوري رقم ٤ لعام ٢٠١٩ [2].

وبالتالي فإن مسألة تزويج غير البالغات يجب إعادة النظر فيها مراعاة للمصلحة في الدول التي لا زالت تعمل بذلك.

القسم الثاني: الكبيرة البالغة:

البالغة إما أن تكون ثيباً أو بكراً، فإن كانت ثيباً فقد ذهب جمهور العلماء[3] إلى أنه لا يجوز تزويجها إلاَّ بإذنها، استدلالا بقول رسول الله ﷺ قال: «لا تنكح الأيّم حتى تستأمر»[4]، وبقوله ﷺ: «الأيم أحقُّ بنفسها من وليها»[5]

وأما إن كانت بكراً فقد اختلف الفقهاء في حكم إجبارها إلى قولين:

القول الأول:

ذهب أبو حنيفة[6] وأحمد في رواية عنه[7] إلى أنه لا يجوز إجبارها على الزواج.

---

(١) http://ncw.gov.eg/Page/474 /

(٢) القانون السوري رقم ٤ لعام ٢٠١٩ القاضي بتعديل بعض مواد قانون الأحوال الشخصية الصادر بالمرسوم التشريعي رقم ٥٩ لعام١٩٥٣ وتعديلاته.

(٣)الفتاوى الهندية، (٢٨٩/١). ابن جزي، القوانين الفقهية، (ص٢٠٣). النووي، روضة الطالبين، (٥٤/٧). ابن قدامة، المغني، (٤٩١/٦، ٤٩٢، ٤٩٣).

(٤) تقدم تخريجه في ص٩ هامش (٩).

(٥) تقدم تخريجه في ص٩ هامش (٨).

(٦) السرخسي، المبسوط، (ج٢/٥).

(٧) ابن قدامة، المغني، (ج٤٠/٧).

واستدلوا بما يلي[1]:

أولاً: مـا رواه ابـن عباس أن جارية أتت النبي ﷺ، فذكرت لـه أن أباها زوجها وهي كارهة، فخيرهـا النبـي ﷺ[2]. وعن أبي بريدة عن أبيه قال: جاءت فتـاة إلى النبي ﷺ فقالت: (إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته). قال: (فجعل الأمر إليها). فقالت: (قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء)[3].

ووجـه الدلالـة أن النبي ﷺ جعل الخيار لها مما يدل على أنـه لا يجوز إجبار البنت الكبيرة على الزواج بكراً كانت أم ثيباً.

وما رواه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن). قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: (أن تسكت)[4].

ووجه الدلالة أن هذه الحديث ورد بصفة الخبر والمراد به الأمر، فيكون الاستئذان واجباً[5].

ثانيـاً: قياس البكر علـى الثيب بجامـع أنهما حرتـان مخاطبتان، فلا يجـوز تزويجها بغير رضاها، وقياس تصرفها في نكاحها على تصرفها في مالها، فإذا لم يكن محجوراً عليها في مالها لم يكن محجوراً عليها في بضعها[6]، بل بضعها أعظم من مالها[7].

القول الثاني:

ذهـب مالك[8] والشافعي[9] وأحمد في الرواية الثانية[10] إلى أنه يجوز إجبارها على الزواج مـن قبـل الأب فقط، وألحـق الشافعي الجد بـالأب[11]، بشرط عـدم الإضرار بهـا[12]، واستدلوا بحديـث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: (ليـس للولي مع الثيب أمر، واليتيمة تستأمر، وصمتها

---

(١) الماوردي، الحاوي الكبير، (ج٥٢/٩). ابن قدامة، المغني، (ج٤٠/٧).

(٢) ابن ماجه، السنن، باب من زوج ابنته وهي كارهة، (ج٦٠٣/١): حديث رقم (١٨٧٥)، وقال ابن القطان: حديث صحيح، ينظر: الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، (ج١٩٠/٣).

(٣) ابن ماجه، السنن، باب من زوج ابنته وهي كارهة، (ج٦٠٢/١): حديث رقم (١٨٧٤). ورواه البيهقي من رواية عبد الوهاب بن عطاء بن كهمس وقال: هذا مرسل، ابن بريدة لم يسمع من عائشة، ينظر: البيهقي، السنن الكبرى، (ج١١٨/٧).

(٤) البخاري، الصحيح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، (ج٧/ص١٧)، حديث رقم (٥١٣٦). مسلم، الصحيح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، (ج١٠٣٦/٢): حديث رقم ٦٤(١٤١٩).

(٥) السرخسي، المبسوط، (ج٢/٥). ابن قدامة، المغني، (ج٤٠/٧).

(٦) الماوردي، الحاوي الكبير، (ج٥٢/٩). ابن قدامة، المغني، (ج٤٠/٧)

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج٢٣/٣٢).

(٨) العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، (ج٤١/٢). ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، (ج٥٢٣/٢).

(٩) الماوردي، الحاوي الكبير، (ج٥٢/٩). الشربيني، مغني المحتاج، (ج٢٤٦/٤).

(١٠) ابن قدامة، المغني، (ج٤٠/٧).

(١١) الماوردي، الحاوي، (ج٥٢/٩). الشربيني، مغني المحتاج، (ج٢٤٦/٤).

(١٢) العدوي، حاشية العدوي، (ج٤١/٢).

إقرارها)[1].

ووجـه الدلالـة أنه لما جعل الثيب أحق بنفسها من وليها فمفهوم المخالفة أن ولي البكر أحق بها من نفسها[2].

الترجيح:

الراجح والله أعلم- القول الأول- الذي قال بعدم جواز إجبارها على الزواج، وذلك لما يلي:

أدلـة القول الأول أخـذت بالعموم، وأدلة القول الثاني أخذت بدليـل الخطاب، والعموم أقوى من دليل الخطاب[3].

النصوص تبين أنه لا بد من رضا البكر، والواجب الأخذ بها[4].

لا يجـوز لولي البنت أن يكرهها على أي معاملة مالية إلا بإذنها، فكيف تكره على الزواج دون إذنها[5].

الفرع الثاني: وعد الولي بتزويج الصغيرة من شخص معين:

مـن الأعـراف في غامبيـا عند قبيلـة «الفلانية[6]» خطبة طفلـة في سنها المبكـرة، وتكون الخطبـة ملزمة، وطريقتهـا أن يتقدم والد الابن أو والدته شفهياً بطلـب يد طفلتهم للزواج، وهذا النوع يسمى في عرفهم بـ «ربط الخيط» أي أنك ربطت خيطاً على يد الطفلة إشعاراً للجميع بأنها مخطوبـة حتـى لا يتقدم غيره لخطبتها، فهل ربط البنت قبـل بلوغ سن الزواج يعد لازماً و ما حكم الوفاء به؟

اختلف الفقهاء في مدى لزوم ذلك الوعد كما يلي:

القول الأول: ذهب الجمهور[7] إلى القول بأن الخطبة وعد غير ملزم، فليس لها قوة الإلزام التي في العقود، واستدلوا بما يلي:

أولاً: عـن ابن عمـر رضي الله عنهما أنه كان يقول: (نهى النبـي ﷺ أن يخطب الرجل على

---

(١) أبو داود، السنن، باب في الثيب، (ج٢/٢٣٣): حديث رقم (٢١٠٠) وفيه حكم الألباني: صحيح. والنسائي، السنن الكبرى، باب استئذان البكر في نفسها، (ج٥/١٧٢): حديث رقم (٥٣٥٤). قال البيهقي في خلافياته: رواته ثقات، إلا أن الدارقطني قال: لم يسمعه صالح من نافع، إنما سمعه من عبد الله بن الفضل عنه، انظر: ابن الملقن، البدر المنير، (ج٧/٥٧٢)

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير، (ج٩/٥٢). ابن قدامة، المغني، (ج٧/٤٠). الرحيباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، (ج٥/٥٣).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج٣٢/٢٥).

(٤) مسلم، الصحيح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، (ج٢/١٠٣٧): حديث رقم ٦٧(١٤٢١).

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج٣٢/٢٥).

(٦) اسم إحدى القبائل في غامبيا

(٧) القرافي، الذخيرة، (ج٦/٢٩٩). السيوطي، الحاوي للفتاوى، (ج١/١٨٧). ابن حزم، المحلى، (ج٨/٢٨).

خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب)[1]

ووجـه الدلالة: أن النبي ﷺ جعل للخاطب الأول التـرك، وله التنازل للخاطب الثاني، وهذا فيه إشارة إلى جواز العدول عن الخطبة[2].

ثانيـاً: خطب علي -رضي الله عنه- بنت أبي جهـل، فلما أنكر عليه النبي ﷺ أعرض علي- رضي الله عنه- عن الخطبة[3]

وجـه الدلالة: أنه لو لم يكن العـدول عن الخطبة جائزاً لما أنكر النبي ﷺ على علي- رضي الله عنه-.

القول الثاني: ذهب الحنفية[4] في قول وكذلك المالكية[5] في قول لهم بأن الوعد ملزم إذا علقه على سبب ما، وذهب الحنابلة[6] إلى القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقاً.

واستدلوا بما يلي:

أولاً: قال تعالى: ﴿ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ﴾ (الإسراء: ٣٤)

ووجه الدلالة: أن الله أمر بالوفاء بالعهد، والأمر يفيد الوجوب.

ثانيـاً: قـال النبي ﷺ: (آيـة المنافق ثلاث: إذا حـدث كذب، وإذا وعد أخلـف، وإذا ائتمن خان)[7].

ووجـه الدلالـة: أن خلف الوعـد خصلة من النفـاق، وبالتالي فـلا يجوز العـدول عن الوعد بالخطبة.

الترجيح: الراجح-والله أعلم- قول الجمهور، فالوعد الذي يعطيه أحد الخاطبين أو وليهما للآخر على أنه سيزوجه في المستقبل، يسمى خطبة، والخطبة لا تأخذ أحكام النكاح تام الشروط والأركان، فهـي مجـرد وعد بالزواج، لـكل من الطرفين فسخهـا، وبذلك أخذت بعض القوانين، فمثـلاً نصت (المادة ٢ والمادة ٣) من قانون الأحوال الشخصية الأردني على أنه لا ينعقد الزواج بالخطبة[8]. ونصت المادة (٤) من قانون الأحوال الشخصية الأردني على أنه: (لكلٍّ من الخاطب والمخطوبة العدول عن الخطبة).

---

(١) البخاري، الصحيح، باب لا يخطب على خطبة أخيه، (ج ١٩٧٥/٥): حديث رقم (٤٨٤٨).

((٢)) شلبي، أحكام الأسرة في الإسلام، (ص٦٦).

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (ج٨٦/٧).

(٤) علي حيدر، درر الحكام، (مج٨٧/١).

(٥) القرافي، الفروق، (ج٢٩/٦). ابن رشد، البيان والتحصيل، (ج٣٤٣/١٥).

(٦) ابن قدامة، المغني، ج٧، ص٩٢ . ابن قدامة، الشرح الكبير، ج٧، ص.٥٢٦

(٧) البخاري، الصحيح، الصحيح، باب بدء الوحي، (ج١٥/١)، حديث رقم (٤٨٤٨). مسلم، الصحيح، باب بيان خصال المنافق، (ج٧٨/١)، حديث رقم (٥٩).

(٨) قانون الأحوال الشخصية الأردنية رقم ١٥ لسنة ٢٠١٩.

المطلب الثاني: الأعراف المتعلقة بالولي وموقف الإسلامي منها.

يتكـون المجتمع الغامبي مـن مسلمين ونسبتهـم ٩٥٪، ومسيحيين ونسبتهـم ٥٪، وقد تجد فـي العائلة الواحـدة مسلمين وغير مسلمين، وقد يكون رب العائلة كافـراً والبنت مسلمة، فيباشر الأب الكافـر تزويج المرأة المسلمة بحجة أنه هـو الأب والراعي للعائلة، وسيتناول البحث في هذا المطلب الأعراف المتعلقة بالولي وموقف الفقه الإسلامي منها.

الفرع الأول: ولاية غير المسلم في عقد النكاح

مـن شروط الولي الإسلام، إذا كان المولى عليـه مسلماً، ولا يجوز أن يكون غير المسلم وليّاً على المسلم لقول الله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١)، وهذا محل إجماع العلماء.[١]

ولكن لا مانع من أن يكون الولي موجوداً وحاضراً في عقد النكاح من باب الإحسان إليه والبر في معاملته.

وأمـا إذا كان الأب وابنته مـن أهل الكتاب، وأراد المسلم أن يتزوجها؛ فيزوجها أبوها ويكون وليّاً لها[٢].

وإذا كان ولـي المرأة كافراً فتنتقل الولاية إلى غيـره من أقربائها المسلمين من العصبة، أو تنتقل إلى السلطان، لحديث رسول الله ﷺ: (السلطان ولي من لا ولي له)[٣]، فإن لم يوجد فإنها توكل أحداً من المسلمين ليتولى نكاحها[٤].

الفرع الثاني: إسقاط حق الولاية وتزويج المرأة نفسها مع عدم اعتبار الكفاءة

ظهر في الآونة الأخيرة دعوة تطالب بإلغاء حق الولاية، وأن للمرأة تزويج نفسها لأنها راشدة وعاقلـة وأنهـا أعلم بمصلحتها من غيرها، وأن المرأة مساويـة الرجل، فكما أنه لا يشترط للرجل ولـي فكذلك المرأة-على حسب قـول أصحاب هذه الأفكار، وفي دولة غامبيـا وجد بعض الفتيات اللاتي زوجن أنفسهن بدون ولي، فما حكم ذلك؟

اختلف الفقهاء في مسألة اشتراط الولي في النكاح إلى أقوال وهي:

القول الأول:

ذهـب أبو حنيفـة[٥] إلى اشتراط الولاية في صحـة النكاح للصغيـر، والصغيرة، والمجنون

---

(١) ابن قدامة، المغني، (ج٣٠/٤٦).

(٢) ابن قدامة ، المغني، (ج٧/٢٧).

(٣) ابن حنبل، المسند، (ج٤٢/١٩٩): رقم الحديث: ٢٥٣٢٦. وصححه ابن حبان، ينظر: الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (ج١/٤٥٦).

(٤) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، (ج٣٠/٣٥).

(٥) الكاساني، بدائع الصنائع، (ج٢/٢٤١).

والمجنونة سواء كانت بكراً أو ثيباً، ولا تشترط الولاية في صحة النكاح على العاقلة البالغة، فتجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحها مطلقاً، إلا أنه خلاف المستحب[١].

واستدلوا بحديث ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: (الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها. وإذنها صماتها)[٢].

ووجه الدلالة أن الأيم: كل من لا زوجة له ولا زوج لها، وقوله أحق بنفسها من وليها دليل على أنها تزوج نفسها[٣].

القول الثاني:

ذهب جمهور الفقهاء[٤] إلى أنه لا نكاح إلا بولي، واستدلوا بما روي عن عائشة- رضي الله عنها- أن النبي ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له»[٥].

ووجه الدلالة أن الحديث يبين بطلان نكاح من تزوجت بغير ولي، مما يدل على أن الولي شرط في عقد النكاح.

القول الثالث:

فرق ابن حزم بين البكر والثيب، فقال باشتراط الولي في البكر وعدم اشتراطه في الثيب[٦]، مستدلاً بالحديث الذي استدل به أصحاب القول الأول الذي فرق بين الأيم والبكر، فيكون معنى الأيم الثيب الذي صرح الحديث بأنها أحق بنفسها من وليها، وبالتالي يجوز لها مباشرة عقد نكاحها، بينما البكر لم يجعلها أحق بنفسها من وليها، فيكون الولي شرطاً في عقد نكاحها.

الترجيح: الراجح -والله أعلم- ما ذهب إليه الجمهور وهو أن الولي شرط في النكاح لقوة ما استدلوا به، فالولي ذو رأي ومعرفة أكثر من البنت.

وأما التفريق بين الثيب والبكر فهو في إذن البكر وهو الصمات، وإذن الثيب وهو النطق[٧]. وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «الأيم أحق بنفسها من وليها»؛ أي أنها أحق بنفسها في أنه لا

---

(١) علاء الدين، الدر المختار، (ص١٨٣).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، باب الأمر والإذن للبكر والثيب في النكاح، (ج١٠٣٧/٢): رقم الحديث(١٤٢١).

(٣) الجصاص، أحكام القرآن، (ج٤٨٤/١).

(٤) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (ج٣٦/٣). الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (ج٢٢٧/٤). الماوردي، الحاوي، (ج٣٨/٩). البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (ج٤٨/٥).

(٥) أبو داوود، السنن، (ج٤٥٢/٣): رقم الحديث (٢٠٨٣). الترمذي، السنن، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، (ج٣٩٨/٢)، حديث رقم (١١٠٢). وقال ابن معين: إنه أصح حديث في الباب. ينظر: ابن ملقن، خلاصة البدر المنير، (ج١٨٧/٢).

(٦) ابن حزم، المحلى، (ج٤١/٩).

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج٢٥/٣٢).

ينعقد عليها إلا برضاها، لا أنها أحق بنفسها في أن تعقد عليها عقدة نكاح دون وليها[1].

المطلب الثالث: الأعراف المتعلقة بالإشهاد على النكاح وموقف الفقه الإسلامي منها

مـن أركان عقـد النكاح وجود الشهود، وعند بعض القبائل فـي غامبيا قد يكون أحد الشهود غير مسلم؟ فما حكم ذلك؟

الفرع الأول: شهادة غير المسلم في النكاح

اشترط الفقهاء[2] في الشاهد في عقد النكاح أن يكون مسلماً؛ لأن الكافر ليس أهلاً للشهادة، استناداً لقول رسول الله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»[3].

وذهـب أبـو حنيفة وأبو يوسف إلى جـواز أن يكون الشاهد كتابيـاً إذا كان الزواج بين مسلم وكتابية؛ لأن الكتابي يجوز أن يكون ولياً للكتابية فجواز كونه شاهداً من باب أولى[4].

وهـذا مخالف لما ذهب إليه جمهور الفقهاء، لأن من شـروط الشهادة العدالة والكافر ليس عدلاً، وكما أن شهادته على نكاح المسلم للمسلمة لا يجوز فكذلك شهادته على نكاح الكتابية[5].

المبحث الثاني:

الأعراف المتعلقة بشروط عقد النكاح وموقف الفقه الإسلامي منها

المطلب الأول: الأعراف المتعلقة بشرائط الانعقاد[6] وموقف الفقه الإسلامي منها

مـن الأعراف في غامبيـا المتعلقة بالولي أن الولي له أن يشترط لانعقاد العقد على الخاطب ما يشاء، وهو ما يسمى بالحباء، وقد أعرض كثير من الشباب عن الزواج بسبب ما يفرض من قبل الأولياء من تكاليف الزواج التي تدفع للزوجة وأبيها وأمها وأخواتها وما يتبع ذلك.

وقـد اختلـف الفقهاء في حكـم اشتراط الأب على الـزوج شيئا من المـال لنفسه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب الإمام مالك[7] إلى أن ما اشترطه الولي في عقد النكاح لنفسه أو لغيره،

---

(١) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، (ج٧/٢٤٣).

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، (ج٥/٢٤٥). ابن النقيب، عمدة السالك وعدة النَّاسك، (ص٢٠٠). ابن قدامة ، المغني، (ج٧/٣٣٧).

(٣) البيهقي، السنن الكبرى، النكاح، باب لا نكاح إلا بشاهدين عدلين، (ج٧/٢٠٤)، رقم الحديث (١٣٧٢٧) وقال البيهقي: هذا إسناد صحيح.

(٤) السرخسي، المبسوط، (ج٦/١١٣) .

(٥) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، (ج٤/٢١).

(٦) شرائط الانعقاد: ما يشترط تحققه لجعل العقد في ذاته منعقداً شرعاً وإلا كان باطلاً. ينظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (ج٤/٣٠٧٧).

(٧) ابن عبد البر، الاستذكار، (ج٥/٤٢٦).

فإن ذلك كله للزوجة، إن كان الشرط عند النكاح أو قبله، وإن كان بعده فهو له؛ لأنه عقد معاوضة، فيكون عوضه لمن عوضه من جهته كالبيع والإجارة.

القول الثاني: ذهب الشافعية إلى عدم جواز ذلك، وأن الصداق فاسد، وللزوجة مهر المثل، وفي قول آخر إلى أن ما اشترط فهو للزوجة ويلغى ذكر الأب[1].

القول الثالث: ذهب الحنابلة[2] إلى أن الشرط لازم والصداق صحيح، استدلالاً بأن شعيباً زوج موسى -عليهما الصلاة والسلام- ابنته على رعاية غنمه وذلك اشتراط لنفسه، ولقوله ﷺ: «إن أطيب ما أكلتم من كسبكم، وإن أولادكم من كسبكم»[3].

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- ما ذهب إليه أصحاب القول الأول وهو التفريق بين ما كان قبل عصمة النكاح و ما بعد عصمة النكاح، فإن كان هذا الشرط قبل عصمة النكاح أو أثناء العقد فلا يجوز وما أخرج فللزوجة، وإن كان خارجاً عن العقد وبعد عصمة النكاح فهو له، استدلالاً بحديث عمرو بن شعيب - رحمه الله -: عن أبيه عن جده أَنَّ النبي ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت على صداق أو حباء أو عدة قبل عصمة النِّكاح فهو لها، فما كان بعد عصمة النِّكاح فهو لمن أعطيه، وأحق ما أكرم عليه الرجل ابنته أو أخته»[4]

ومع ترجيح هذا القول، إلا أن الأولى ترك مثل هذا الاشتراط تسهيلاً على الشباب وترغيباً لهم في الزواج.

المطلب الثاني: الأعراف المتعلقة بشرائط النفاذ[5] وموقف الفقه الإسلامي منها

من شرائط نفاذ عقد النكاح ألا يكون عقد النكاح تم من الولي الأبعد مع وجود الولي الأقرب[6].

وفي غامبيا وُجد أن الولي الأبعد يقوم بمباشرة العقد مع وجود الأقرب دون إخباره أو أخذ موافقته بحجة أنه أحسن لهم بعمل ما أو أنه يصرف عليهم أو أنه خال للشخص المعين، مما يؤدي إلى نزاعات وصراعات في المستقبل، أو أحياناً يوكل الولي شخصاً بمباشرة العقد ويشترط

---

(١) المحلي، شرح المحلي على منهاج الطالبين، (ج٢/٤٠٦).

(٢) البهوتي، كشاف القناع، (ج١٧/٢٦٣).

(٣) الترمذي، السنن، (ج٣/٣٢): حديث رقم: (١٣٥٨)، وقال عنه: حديث حسن. ابن ماجه، السنن، باب ما للرجل من مال ولده، (ج٢/٧٦٨): رقم الحديث: (٢٢٩٠).

(٤) رواه أبو داود، السنن، النكاح/باب في الرجل يدخل بامرأته قبل أن ينقدها شيئاً، رقم الحديث (٢١٢٩). والحديث رواته ثقات عدا عمرو بن شعيب. ينظر: الشوكاني، نيل الأوطار، (ج٦/٢٠٧).

(٥) شروط النفاذ: الشروط التي إذا وجدت في العقد ترتبت الآثار الشرعية عليه بالفعل. مما يعني أنه إذا فقدت هذه الشروط أو أحدها كان العقد إما باطلاً أو موقوفاً. ينظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (ج٩/٦٥٧٦).

(٦) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (ج٩/٦٥٧٦).

عليـه شروطاً كأن يزوجها مسلماً ذا أخلاق وذا نسب ثم يخالف تلك الشروط، وفي الحكم العرفي فـي غامبيـا قد لا يرون في ذلك بأساً بحجة المصلحـة، أو إذا كان صاحب الشأن من الطبقة دون الوسطى، فلا سلطة ولا أمر له، فيعملون كل شيء دون إخباره وليس له إلا الموافقة.

ومن المعروفين بهذا العرف المخالف للشريعة قبيلة «الولوفية»، فعند القيام بالعقد يكفي أن يكـون المباشر بالعقد قريب الزوج أو الزوجـة سواءا من العصبة أو من ذي رحم، ولا يفرقون بين الأبعد والأقرب وبين من يحق له أو لا يحق له هذا الأمر.

وقد اختلف أهل العلم في حكم عقد النكاح الذي يجريه الرجل الأجنبي دون وكالة من الولي الشرعي على قولين:

القـول الأول: ذهـب الجمهور من الحنفية[١] والمالكية[٢] ورواية عند الحنابلة[٣] إلى وقوفه على إجازة الولي، فإن أجازه من عقد له صح، وإلَّا بطل.

القـول الثانـي: ذهـب الشافعية[٤] والحنابلة فـي الرواية الأخرى[٥] إلى بطـلان العقد؛ لأن الولي شرط في صحة العقد، وهذا ليس بولي في ظل وجود الولي الأقرب.

الترجيـح: الراجح -والله أعلم- قول الجمهور وهـو وقوفه على الإجازة؛ لأن العقد فيه خلل فـي أحـد شروطه، فإذا صحح الشـرط كان العقد نافذاً منذ تصحيحـه؛ أي أن إجازة الولي تكون بمثابـة إنشاء العقد، ويحق للبنت أن ترفض ما قام به الأجنبي من عقد، وللقاضي أن يفسخ العقد إن طلب صاحب الحق ذلك.

المطلب الثالث: الأعراف المتعلقة بشرائط اللزوم[٦] وموقف الفقه الإسلامي منها

مـن الأعراف المعمول بها أنهم يلزمون الزوج فـي صبيحة ليلة الدخلة أن يخبرهم إن كانت الزوجـة بكراً أو عكس ذلـك، ولا بد أن يظهر للعامة علامة البكارة (وهـو قماش أبيض عليها لون الـدم)، وفي حـال لم تكن بكراً تفضح أمام الملأ ويفسخ النكاح، فمـا حكم فسخ العقد إن أخذها بكراً فلم تظهر بكارتها؟

بدايـة نبيـن أنه إن زالت بكارتهـا بزواج سابق فإنه لـه حق الفسخ، ولكن قـد تزول بكارتها بوثبة، أو باغتصاب، أو قد يتمدد غشاء البكارة من قبل نتيجة ركوب الخيل، أو ركوب الدراجة، أو

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، (ج٣/١٣٣٤) وما بعدها.
(٢) ابن جزي، القوانين الفقهية، (ص٢٢٣).
(٣) ابن قدامة، المغني، (ج٨/٢٨).
(٤) الشربيني، مغني المحتاج، (ج٢/١٥).
(٥) ابن قدامة، المغني، (ج٧/٢٨).
(٦) يقصد بالعقد اللازم ما لا ينفرد أحد عاقديه ولا غيرهما بحق فسخه، وهي الشروط التي يجب توفرها حتى تترتب آثار العقد ونتائجه بصفة دائمة، بحيث لا يكون عرضة للفسخ أو الاعتراض أو التراجع عنه. ينظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (ج٩/٦٥٧٧).

ممارسة الجمباز، أو ممارسة التسلق، أو ممارسة الرياضة الشاقة، أو نتيجة السقوط، وقد تولد البنت دون وجود غشاء بكارة، وقد يكون غشاء البكارة ذات نوعية مطاطية، أي أنه لا يتمدد أو يتمزق وبالتالي لا يسبب نزيفاً[١].

فإن علم الزوج بعد ذلك بما حصل معها من فعل الاغتصاب أو زوال البكارة، فهل يجوز له الفسخ؟ اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول:

ذهب الحنفية[٢] والشافعية في الأظهر[٣] والحنابلة في الراجح[٤] إلى أن تخلف وصف البكارة لا يثبت به حق الفسخ، واستدلوا بما يلي:

النكاح عقد معاوضة يفسخ بعيب يخل بمقصود النكاح، وهو قضاء الشهوة والنسل، بينما فقد البكارة لا يفوت مقصود النكاح من الاستمتاع، فلا يثبت به حق الرد[٥].

حمل أمرها على الصلاح، فقد تزول بكارتها بوثبة أو حمل[٦]، وقد روى الزهري أن رجلاً تزوج امرأة فلم يجدها عذراء؛ كانت الحيضة قد خرقت عذرتها، فأرسلت إليه عائشة أن الحيضة تذهب العذرة يقيناً[٧].

القول الثاني:

ذهب الشافعية في قول[٨] والحنابلة في مقابل الراجح[٩] إلى ثبوت حق الفسخ في هذه الحالة.

واستدلوا بما يلي:

اختلاف الصفة في النكاح كاختلاف العين، فإذا اختلفت جاز الفسخ، وبالتالي تخلف وصف

---

(١) https://altibbi.com/%D8%A7%D8%B3%D8%A6%D9%84%D8%A9-%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%AD%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%B3%D9%8A%D8%A9/%D9%85%D8%A7-%D9%87%D9%88-%D8%B3%D8%A8%D8%A8-%D8%B9%D8%AF%D9%85-%D9%86%D8%B2%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%85%D8%A7%D8%A1-%D8%B9%D9%86%D8%AF-%D9%81%D8%B6-%D8%BA%D8%B4%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%83%D8%A7%D8%B1%D8%A9-1063905

(٢) السرخسي، المبسوط، (ج٥/٩٦). ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (ج٣/١٢٦).

(٣) النووي، المجموع، (ج١٢/٣٢٣). البكري، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، (ج٣/٣٨٤).

(٤) ابن قدامة، المغني، (ج٧/٧٢).

(٥) السرخسي، المبسوط، (ج٥/٩٦).

(٦) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (ج١/١٢٦).

(٧) ابن قدامة، المغني، (ج٧/٥٥).

(٨) النووي، المجموع شرح المهذب، (ج١٢/٣٢٣).

(٩) ابن قدامة، المغني، (ج٧/٧٢).

البكارة يجيز الفسخ[١].

اشتراط البكارة صفة مقصودة فيثبت له الخيار[٢].

القول الثالث:

فصل المالكية في ذلك، فقالوا: إذا اشترط البكارة وثيبت بغير وطء نكاح، فإن كان الأب على علم بذلك فله الرد على الأصح، وإن كان الأب لا يعلم بذلك فقيل: يخير، وقيل: لا، وهو الأصوب لوقوع اسم البكارة عليها، مالم يجر العرف باستواء البكر للعذراء، فان جرى باستوائهما فله عند الشرط الرد[٣]، وإن شرط العذرة فله الرد إذا وجدها ثيباً سواء علم الولي أم لا، وسواء أكانت الثيوبة بنكاح أم لا؛ لأن وصف العذراء أخص من وصف البكارة[٤].

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- عدم ثبوت حق الفسخ للزوج إذا لم تظهر بكارتها إلا إذا شرط العذرة، لما يلي:

من زالت بكارتها بغير نكاح، أو لم يكن لها غشاء بكارة خلقة لا تخرج عن دائرة البكر، وتعامل معاملتهن.

العرف المعتبر هو الذي لا يصادم مفهوم النصوص الشرعية، فان تعارف الناس في بيئة معينة على أن البكر هي التي لم توطأ بنكاح ولا بغيره، فإن الشرع يعد التي لم توطأ بنكاح بكراً وتزوج كما تزوج الأبكار.

مراعاة العدل بين الرجل والمرأة في هذا الأمر، فإذا كان علم الزوجة بعلاقات زوجها المحرمة لا تعطيها الحق بالفسخ ما دام قد تاب وستر على نفسه، فكذلك علم الزوج بما حصل مع زوجته أولى بأن لا يعطيه حق الفسخ ما دام زوال غشاء بكارتها لم يكن باختيارها ولا يد لها فيه.

عدم صحة قياس النكاح على البيع، ففي البيع لا يجوز كتم شيء في السلعة؛ لأن البيع طريقه المكايسة، بينما النكاح طريقه المكارمة، وليس الصداق فيه ثمناً للمرأة، ولا عوضاً عن شيء يملكه الولي، إنما هو نحلة من الله[٥].

ضيق الفقهاء دائرة التفريق للعيب، والناظر في أقوالهم يجد أن الذي يعد مرضاً موجباً للفسخ المرض الجسدي المنفر أو المانع من الاستمتاع[٦]، وعدم ظهور البكارة ليس منها، بل

---

(١) البكري، إعانة الطالبين، (ج٣/٣٨٤).

(٢) ابن قدامة، المغني، (ج٧/٧٣).

(٣) الخرشي، شرح مختصر خليل، (ج٣/٢٣٩).

(٤) الدسوقي، حاشية الدسوقي، (ج٢/٢٨٥).

(٥) ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، (ج٤/٢٦٣).

(٦) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (ج٢/٣٢٢). الخرشي، شرح مختصر خليل، (ج٣/٢٣٦). الشربيني، مغني المحتاج،

صرحوا بأن غير ما ذكروه من الأمراض لا يعطي الخيار في الفسخ[1].

الخاتمة:

أولاً: النتائج:

العرف حجة إذا توافرت فيه شروط معينة، منها عدم مخالفة الشريعة الإسلامية.

العرف في غامبيا نوع من أنواع القضاء، وهو حجة في المحاكم في غامبيا.

انتشر في المجتمع الغامبي أعراف متعلقة بأركان عقد النكاح وشروطه، وكثير منها يخالف الفقه الإسلامي.

من الأعراف المخالفة للفقه الإسلامي وتبين عدم جوازها عدم اعتبار الرضا عند العاقدين، وولايــة غير المسلم على المسلمة، وشهادة غير المسلم في النكاح، وتولي العقد فضولي دون إذن، والتعارف على ظهور بكارة المرأة ليلة الدخلة عن طريق قماش أبيض عليه دم.

من الأعراف في المجتمع الغامبي وعد الولي بتزويج الصغيرة إذا كبرت من شخص معين، وهو وعد غير ملزم في الشريعة.

مــن الأعراف عند بعضــ القبائل في غامبيا تزويج المرأة نفسهــا دون ولي، ورجح الباحثان عدم صحة عقد النكاح دون ولي في الشريعة الإسلامية.

من الأعراف في غامبيا اشتراط الأب شيئا لنفسه على الخاطب، ورجح الباحثان عدم جواز ذلك إن كان قبل أو أثناء العقد أو إذا كُتب في العقد، وجوازه إن كان بعد العقد.

ثانياً: التوصيات:

نوصــي العلماء في غامبيا القيام بتوعية الشعب الغامبــي وتحذيرهم من الأعراف الفاسدة المنتشرة عندهم، وأن يقوم العلماء في أي مكان بتعريف الناس بأي عرف فاسد يخالف الشريعة الإسلامية.

نوصــي المحاكم الشرعية بتقنين قوانين الأحــوال الشخصية، ويجب أن يُلزم المسلمون في غامبيا بتوثيق عقود النكاح في المحكمة الشرعية المختصة، وأن يحرص القائمون على هذا الأمر بأن تكون هذه العقود وما فيها من شروط موافقة للفقه الإسلامي.

نوصي الباحثين في الشريعة الإسلامية- في أي مجتمع كان- أن يسلطوا الضوء في أبحاثهم علــى الأعراف المنتشرة في مجتمعاتهــم، وأن يبينوا للناس ما يوافق الشريعة الإسلامية منها وما يخالف.

(ج٤/٣٤١). ابن قدامة، المغني، (ج٧/١٨٥).

(١) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج، (ج٤/٣٤١). ابن قدامة، المغني، (ج٧/١٨٦).

المصادر والمراجع

أحمد بـن حنبل. المسند. (١٩٩٩م). ت: شعيب الأرنـاؤوط وآخرون. ط٢. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الباجـي، أبو الوليـد سليمان بن خلف القرطبـي. (١٣٣٢هـ). المنتقى شـرح الموطأ. ط١. مصر: مطبعة السعادة.

البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر. (د.ت). حاشية البجيرمي على الخطيب. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

البخـاري، محمد بـن إسماعيل. (١٤٢٢هـ). الصحيح. ت: محمـد زهير بن ناصر الناصر. ط١. دار طوق النجاة.

البكـري، أبو بكر بن محمد شطا الدمياطـي. (١٩٩٧م). إعانة الطالبين. ط١. بيروت: دار الفكر.

البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين. (د.ت). كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. (١٩٩٤م). السنن الكبرى. ت: محمد عبد القادر عطا. مكة: مكتبة دار الباز.

الترمـذي، محمد بن عيسى. (١٩٩٨م). السنن. ت: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابـن تيمية، تقي الدين أبـو العباس أحمد بن عبد الحليـم. (١٩٩٥م). مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

الجرجانـي، علي بـن محمد بن علي. (١٤٠٥هـ). التعريفات. ت: إبراهيـم الأبياري. ط١. بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن جزي، محمد بن أحمد. (د.ت). التسهيل لعلوم التنزيل، دار الأرقم.

الجصاص، أحمـد بن علي الـرازي. (٢٠١٣م). أحـكام القرآن، ط ٤، بيـروت: دار الكتب العلمية.

الحاكـم، أبـو عبد الله محمـد النيسابـوري. (١٩٩٠م). المستدرك علـى الصحيحين. ت: مصطفى عبد القادر عطا. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري. (د.ت). المحلى بالآثار. بيروت: دار الفكر.

الحنبلـي، شمـس الدين محمد بـن أحمد بن عبد الهـادي. (٢٠٠٧م). تنقيـح التحقيق في أحاديـث التعليق. ت: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني. ط١. الرياض:

أضواء السلف.

الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي. (د.ت). شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. (د.ت). السنن. ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. (د.ت). حاشية الدسوقي. مصر: ط عيسى الحلبي.

الدمياطي، محمد شطا أبو بكر البكري. (١٤١٨هـ). إعانة الطالبين. دار الفكر للطباعة.

الرحيبانـي، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي. (١٩٩٤م). مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. ط٢. بيروت: المكتب الإسلامي.

ابـن رشـد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبـي. (٢٠٠٤م). بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: دار الحديث.

ابـن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (د.ت). البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. ت: محمد حجي وآخرون. ط٢. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الزيلعـي، جمال الدين أبـو محمد عبد الله بـن يوسف. (١٩٩٧م). نصـب الراية لأحاديث الهداية. ت: محمد عوامة. ط١. بيروت: مؤسسة الريان- جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية.

الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي. (١٣١٣هـ). تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي. ط١. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق.

السرخسـي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهـل. (٢٠٠٠م). المبسوط. ط١. بيروت: دار الفكر.

سيـد عمـر تراولـي. (٢٠٢١م). واقع العمليـة التعليمية فـي مدارس الأمانة العامـة للتعليم الإسلامي العربي (غامبيا نموذجا) رسالة دكتوراه.

السيواسـي، كمـال الدين محمد بـن عبد الواحـد. (د.ت). شرح فتح القديـر. بيروت: دار الفكر.

السيوطـي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (د.ت). شـرح سنن ابن ماجه. كراتشي: قديمي كتب خانة.

الشافعي، محمد بن إدريس. (١٩٩٠م) .الأم،. بيروت: دار المعرفة.

الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب. (١٩٩٤م). مغني المحتاج. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.

الشربينـي، شمـس الديـن محمد بن أحمـد الخطيـب. (د.ت). الإقناع في حـل ألفاظ أبي شجاع. مكتبة دار الفجر.

الطبـري، محمد بن جرير. (٢٠٠٠م). جامع البيان في تأويل القرآن. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الطرابلسي، علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل. (١٩٧٣م). معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام. ط٢. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. (١٩٩٢م). رد المحتار على الدر المختار. ط٢. بيروت: دار الفكر.

ابـن عابديـن، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيـز. (د.ت). مجموعة رسائل ابن عابدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابـن عبد البر، أبـو عمر يوسف بن عبد الله بـن محمد القرطبـي. (د.ت). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.

العجلونـي، إسماعيـل بـن محمد. (د.ت). كشـف الخفاء ومزيـل الإلباس عمـا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

العـدوي، أبـو الحسن علي بن أحمد بن مكـرم الصعيـدي. (١٩٩٤م). حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني. ت: يوسف الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر.

عليش، محمد عليش. (١٩٨٩م). منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل. بيروت.

عمـر أحمد سيك. (١٤٣٠هـ). نظام القضاء الغامبي. مذكرة لفعاليات الملتقى ١٨ المنعقد في الرياض ما بين ١٤٣٠/٠٩/٠٦ إلى ١٤٣٠/٠٩/٢٣.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (د.ت). الوسيط فى المذهب. دار السلام

الغنيمـي، عبد الغني الدمشقي. (د.ت). اللباب في شرح الكتاب، ت: محمود أمين النواوي. بيروت: دار الكتاب العربي.

ابـن قدامـة، أبو محمد موفق الديـن عبد الله بن أحمـد بن محمد المقدسـي. (١٩٩٤م). الكافي في فقه الإمام أحمد. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابـن قدامـة، أبو محمد موفق الديـن عبد الله بن أحمـد بن محمد المقدسـي. (١٩٦٨م). المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة.

قـرارات وتوصيات مجمع الفقهي الإسلامـي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي رقم ١-١٧٤، الدورة الأولى ١٤٠٦- الدورة الثامنة عشرة ١٤٢٨هـ.

ابـن قيم الجوزية، محمد بن أبي يكر بن أيوب. (١٩٩٤م). زاد المعاد في هدي خير العباد. ط٢٧. بيروت: مؤسسة الرسالة- الكويت: مكتبة المنار الإسلامية.

الكاسانـي، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. (١٩٨٦م). بدائع الصنائع في ترتيب

الشرائع. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية.

اللجنــة الدائمة للبحــوث العلمية والإفتاء، الرياض: رئاســة إدارة البحوث العلمية والإفتاء- الإدارة العامة للطبع.

ابــن ماجه، محمــد بن يزيد القزويني. (د.ت). السنن. ت: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية.

مالــك بن أنس. (١٤١٢هـ). الموطأ. ت: بشار عواد معروف ومحمود خليل. بيروت: مؤسسة الرسالة.

مالك بن أنس. (د.ت). المدونة الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية.

المــاوردي، أبو الحسن علي بن محمد. (١٩٩٩م). الحــاوي الكبير. ت: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابــن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفــرج، شمس الدين المقدسي. (١٤٢٤هـ). كتاب الفروع. ت : عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة.

المجلــس الإسلامي للإفتاء، بيت المقدســ ٢٠٠٨/٢/١٥، انظر: /www.Fatawah.com Fatawah/77.aspx

المحلــي، جــلال الديــن محمــد بن أحمد بــن محمــد. (د.ت). شــرح المحلي علــى منهاج الطالبين. بيروت: دار الفكر.

المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل. (د.ت). مختصر المزني. بيروت: دار المعرفة.

مسعــود، أسامــة ذيب سعيــد. (٢٠٠٦م). أثــر الإكراه في عقــد النكاح دراســة مقارنة بين المذاهــب الفقهيــة الأربعــة وقانــون الأحــوال الشخصيــة، (رسالــة ماجستير). جامعــة النجاح الوطنية- فلسطين.

مسلــم بــن الحجــاج. (١٩٥٥م). الصحيح. ت: محمد فــؤاد عبد الباقــي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

مصطفى، إبراهيم وآخــرون. (د.ت). المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية. القاهرة: دار الدعوة.

ابــن الملقــن، ســراج الدين أبــو الفضل عمر بــن علي الشافعــي. (٢٠٠٤م). البــدر المنير فــي تخريــج الأحاديث والآثــار الواقعة في الشرح الكبيــر. ت: مصطفى أبو الغيــط وآخرون. ط١. الرياض: دار الهجرة.

ابن منظور، محمد بن مكرم، أبو الفضل. (١٤١٤هـ). لسان العرب. ط٣. بيروت: دار صادر.

المــواق، محمــد بــن يوسف بن أبــي القاسم بــن يوسف العبــدري. (د.ت). التــاج والإكليل

لمختصر خليل. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. (١٤٢٢ه). البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ط١. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. (٢٠٠١م). السنن الكبرى. ت: حسن عبد المنعم شلبي. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة.

النفراوي، شهاب الدين، أحمد بن غانم. (١٩٩٥م). الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. بيروت: دار الفكر.

ابن النقيب، أحمد بن لؤلؤ بن عبد الله الرومي. (١٩٨٢م). عمدة السالِك وَعدة النَّاسِك. ط١. قطر: الشؤون الدينية.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (١٣٩٢هـ). المنهاج شرح مسلم. ط٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (د.ت). المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر.

المراجع الأجنبية:

.Henry fenwick, the Gambia ist History, a history of the Gambia
Laws of Gambia 1997 reprined 2002/ Cap: 6:01

أ.د. أسعد حمود سلطان السعدون
أستاذ الاقتصاد والتقنية المالية – كليات عنيزة – منطقة القصيم
المملكة العربية السعودية

Prof. asaad hamud sultan alsadun

البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي
الفرص والتحديات

Digital Banks in the Gulf Cooperation Council Countries
Opportunities, and Challenges

الملخص:

تعـد البنوك الرقميـة بنوعيها التقليديـة والإسلامية ظاهرة مالية جديـدة في دول مجلس التعـاون الخليجي، تصاعدت أهميتهـا الاقتصادية والاجتماعية مع تنامي أهميـة التقنية المالية في العالم. وقد سعت دول المجلس إلى توفير البيئة الملائمة لانطلاقها والتي في مقدمتها الدعم والاحتضـان الحكومي ومساندة البنـوك المركزية لها، وإصدار التشريعات المحفزة على توطينها . ومما عزز هذا التوجه ارتفاع نسبـة الشباب من إجمالي سكانهـا، والاستخدام الواسع للهواتف الذكيـة، وتوفر أحدث شبكات الإنترنـت، وعلى الرغم من ذلك فإنها تواجه تحديات عديدة ينبغي تذليلها للانطلاق نحو المستقبل من خلال تعزيز وتطوير الفرص المحفزة لها، ومعالجة التحديات التي تعيق نموها وانتشارها، واستشراف مستقبلها، لما لذلك من أهمية كبيرة على قطاع الخدمات الماليـة والمصرفية، الـذي يعد عصب الاقتصادات الوطنية في دول مجلس التعاون الخليجي بعد النفـط ، وهذا ما سعى البحث لتسليط الضوء عليه، وتقديم حزمة من التوصيات لعلها تسهم في الحد من تلكم التحديات.

الكلمات المفتاحية: البنوك ، البنوك الرقمية، التقنية المالية، دول مجلس التعاون الخليجي.

Abstract:

Digital banks are considered a new financial phenomenon in the Gulf Cooperation Council (GCC) countries. Their economic and social importance increased considerably in light of the With the growing importance of fintech in the world. The GCC countries haveA sought to furnish a suitable

environment for their progress through government support and assistance as well as support by central banks and issuing legislations that encourage their localization. This tendency was enhanced by the rise in the percentage of the youth among the populations of these countries in addition to the widespread use of smart phones and availability of the internet. Despite all these, digital banks face several challenges that must be overcome before moving ahead into the future by boosting and improving relevant opportunities and dealing with the challenges that obstruct their growth and spreading. These steps are very important for the financial and banking sector which is considered to be the back-bone for the national economies in the GCC countries and is second only to oil. This is what the present research is seeking to shed light on and make a set of relevant recommendations that may contribute to alleviating some of these challenges.

Keywords: banks, digital banks, fintech, GCC countries.

المقدمة

شهـدت السنوات الخمسـ الأخيرة ظهور البنوك الرقمية بنوعيهـا التقليدية والإسلامية في دول مجلسـ التعاون الخليجي وخاصة دولة الإمارات العربية المتحـدة ومملكة البحرين والمملكة العربيـة السعودية، مواكبة والتحاقاً بما شهده العالم من تطـورات تقنية ومالية ومصرفية يسرت ظهـور شركات التقنية الماليـة الناشئة والبنوك الرقمية ، التي قدمت نموذجـاً مالياً جديداً، نقل الخدمـات الماليـة من ابنية البنـوك والمؤسسـات المالية وأجهـزة الصراف الآلـي إلى شبكات الإنترنـت والهواتـف الذكية والعالم الرقمـي، وأسهمت في دفع البنوك التقليديـة إلى التسابق في تطوير نماذج أعمالها في ضوء التقنيات التي قدمتها والقيمة المضافة التي حققتها التقنية المالية لعملائهـا . ثم جاءت تداعيات جائحة كورونا لتعطي للتقنية المالية والبنوك الرقمية دفعاً جديداً ما كان يمكن أن يتحقق بهذه السرعة لولا تداعياتها.

ولأجـل أن تحافـظ دول مجلسـ التعـاون الخليجي على موقعهـا كمراكز ماليـة ومصرفية إقليمية متطورة، وإنفاذاً للرؤى الاستراتيجية لحكوماتها في تنويع مصادر دخلها القومي، وتعزيز جـودة حياة مواطنيها من خلال تقديـم خدمات تقنية عصرية ومستحدثـة تتوافق مع احتياجات شعوبهـا، سارعت الخطى لتوفير البيئـة التنظيمية والتشريعية للتقنية المالية، وحفزت على إنشاء البنـوك الرقمية، وبما ينعكس إيجاباً ليس على مـزودي الخدمات المصرفية الرقمية فحسب، بل على العملاء والاقتصاد والمجتمع، خاصة وأنها من الدول التي تمتلك أعلى نسبة انتشار للإنترنت ولاستخـدام الهواتف الذكية في العالـم ، وأن النسبة الأكبر من سكانها هـم من الشباب المتطلع للتغييـر. فكان ضمن خططهـا لمرحلة التعافي الاقتصادي تطوير قطاعهـا المالي وإنشاء المزيد

من البنوك الرقمية لتسهم في تحقيق الشمول المالي وتنمية الاستثمار وتوطين التقنية المعاصرة، وتحقيق المزيد من الوفورات لعملاء القطاع المالي والمصرفي.

يسعى هذا البحث إلى تسليط الضوء على ظاهرة البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي، والفرص المتاحة لها ، وأبرز التحديات التي تواجها، و ركز البحث على دولتين من دول مجلس التعاون الخليجي وهما مملكة البحرين والمملكة العربية السعودية لتوفيرهما البيئة التنظيمية للتقنية المالية والبنوك الرقمية، وتمكنهما من إنشاء بنوك رقمية إسلامية وتقليدية، ولمحدودية الدراسات عنهما . ولتحقيق ذلك فإن هيكل البحث بني على ثلاثة أقسام ، الأول تناول القضايا النظرية للموضوع وحمل عنوان الإطار المفاهيمي للدراسة . والثاني تناول نشأة وتطور التقنية المالية والبنوك الرقمية في دول المجلس وبيان بيئتها التنظيمية وضوابط الترخيص لها، والمزايا التي تحققها ، وجاء بعنوان واقع البنوك الرقمية في دول المجلس، وتناول القسم الثالث الفرص المتاحة للبنوك الرقمية في دول المجلس، والتحديات التي تواجهها، وحمل عنوان فرص وتحديات البنوك الرقمية في دول المجلس . وصولاً إلى الخاتمة التي تضمنت الاستنتاجات والتوصيات.

مشكلة البحث :

تبرز مشكلة البحث من خلال تعدد التحديات التي تعيق انتشار البنوك الرقمية، وخاصة الافتراضية في دول مجلس التعاون الخليجي في المديين القصير والمتوسط على الأقل ، على الرغم من الحوافز والدعم الحكومي والبيئة المواتية المتاحة لها.

أسئلة البحث:

سيتم تحليل مشكلة البحث من خلال مناقشة الأسئلة التالية:

ما المقصود بالبنوك الرقمية، وما هي أنماطها ؟ وماهي ابرز خصائصها ؟ وما مميزاتها ؟

ما هي الفرص المتاحة أمام نمو وانتشار البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي ؟

ما هي التحديات التي تعيق انتشار البنوك الرقمية في دول المجلس ؟

فرضية البحث:

يقوم البحث على فرض مفاده أن البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي على الرغم مما تمتلكه من فرص محفزة لنموها وانتشارها مثل (الدعم الحكومي، مساندة البنوك المركزية، البيئة التنظيمية والتشريعية، القبول الشعبي، الانفتاح المالي والاقتصادي، وغيرها) ، إلا أنها تواجه تحديات عديدة (اقتصادية وتشريعية، واجتماعية وتقنية وأمنية) ينبغي معالجتها وتجاوز آثارها لتتمكن من النمو والانتشار وتحقيق الاستدامة المالية في المستقبل.

أهداف البحث:

التعريف بالبنوك الرقمية ونشأتها وأهميتها.

رصد الواقع الراهن للبنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي.

إبراز وتحليل الفرص المتاحة لنمو وانتشار البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي.

مناقشة وتحليل أبرز التحديات التي تواجه انتشار البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي.

أهمية البحث:

تنبع أهمية البحث من:

١- حداثة الموضوع، فهو واحد من التطورات المالية الجديدة على المستوى المحلي والإقليمي والعالمي، وبحاجة للمزيد من البحث والدراسة.

٢- أهمية القطاع المالي والمصرفي في دول مجلس التعاون الخليجي.

٣- الدور المحوري الهام الذي يمكن أن تلعبه البنوك الرقمية في تطوير الخدمات المالية والمصرفية بدول مجلس التعاون الخليجي من جهة، وتعزيز موقعها المالي والمصرفي كمراكز مالية إقليمية من جهة أخرى.

الدراسات السابقة:

الدراسات والبحوث المحكمة الخاصة بتجربة دول مجلس التعاون الخليجي مع البنوك الرقمية تكاد تكون نادرة لحداثة التجربة أولاً، ولتأخر اهتمام القطاع الأكاديمي الخليجي فيها ثانياً. الأمر الذي دفع الباحث إلى استعراض عدد قليل من البحوث المتاحة ذات العلاقة بالموضوع وكما يلي:

بووقفة، د. عبد الحق، و د. عبد الله مايو (٢٠١٦) ، « دراسة تحليلية نقدية للبنوك والمؤسسات الافتراضية» ، مجلة التنمية الاقتصادية، جامعة الشهيد حمه لخضر- الجزائر، العدد الثاني.

هدفت الدراسة الى تسليط الضوء على مفهومي البنوك الافتراضية والمؤسسات الاقتصادية الافتراضية وكيفية نشأتهما والخدمات التي توفرانها، مع بيان أمثلة عن واقعهما في الولايات المتحدة وأوربا وآسيا وبعض الدول العربية، كما تناولت تطور شكل البنك الافتراضي والتحديات التي تواجهه والدول التي تستضيفه. وختمت الدراسة بمحاولة قياس النشاطات الافتراضية وعلاقة ذلك بالميزة التنافسية . واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي.

تتفق هذه الدراسة مع بحثنا في إبراز بعض الجوانب النظرية والتاريخية، إلا أن بحثنا أكثر حداثة وإلمام بالتطورات المعاصرة للبنوك الافتراضية، لاسيما وأنها شهدت تطورات كبيرة خلال

السنـوات(٢٠١٦-٢٠٢٢) ، كمـا أن بحثنـا يركز على البنوك الرقمية بنمطيهـا الناشئ عن بنوك قائمة، والبنوك الافتراضية المستقلة وفي إطار دول مجلس التعاون الخليجي فقط.

٢- بوضاويـة د. مراد (٢٠١٩) . «المصـارف الإسلامية الرقمية - رؤية مقاصدية»، مجلة بيت المشورة في قطر، العدد ١١ .

يهدف البحـث إلي دراسة مقاصد المصارف الإسلامية الرقميـة وبيان مدى انسجامها مع مقاصد الشريعة الإسلامية مـن باب وعي الواقع والمتوقع، واستشرافاً لمستقبل العمل المصرفي الإسلامـي وفق ما تقتضيه مقاصد الشريعة المتعلقة بحفظ المال. وذلك من خلال تحديد طبيعة المصـارف الرقمية عموماً وتعداد خصائصهـا وتحدياتها ثم بيان مدى ملاءمة تلك الخصائص والتحديـات لطبيعة الصيرفة الإسلامية الرقمية مقاصدياً . واعتمد البحث المنهجين الوصفي والتحليلـي، يتفـق بحثي مع هـذا البحث من حيـث المنهج لأهميته فـي إبراز الحقائـق الرئيسية المتعلقـة بالمصـارف الرقميـة ويتفق معه أيضـاً في إيضاح الوفـورات التي تحققهـا المصارف الرقميـة، وكذلـك فـي تأكيده على انسجـام المصارف الرقميـة الإسلامية مع مقاصـد الشريعة الإسلامية، إلا أن بحثي يختلف عنه في مدى التحليل ، حيث يركز البحث على المصارف الرقمية الإسلاميـة دون التقليديـة . بينما بحثي يتنـاول كلا النوعين من المصارف الرقمية . فضلاً عن عـدم تطرقه إلى التحديات التي تواجه المصارف الرقمية في الوقت الحاضر ، بينما تناول بحثي كل ذلك بالمزيد من التحليل.

3- Albarrak, Mansour Saleh, and Sara Ali Alokley. (2021)FinTech: Ecosystem, Opportunities and Challenges in Saudi Arabia Journal of Risk and Financial Management, 14: 4 .

تصـف هذه الدراسة ميزات وخصائص النظام البيئـي للتقنية المالية في المملكة العربية السعوديـة ومقارنتـه مع النظام البيئي في دولـة الإمارات العربية المتحدة . كمـا ناقشت الفرص المتاحـة لنهوض شـركات التقنية المالية في المملكة وحللت التحديات التي تواجهها في مجالات إدارة الاستثمـار، إدارة العملاء، التنظيم، تكامل التقنية، والأمان والخصوصية وإدارة المخاطر. يتفـق بحثي تماماً مع هـذه الدراسة في توجهاتها العامة، وفي توصياتهـا الرصينة، إلا أنه يختلف عنهـا من حيث التخصيـص والسعة، حيث ركزت الدراسة على النظـام البيئي للتقنية المالية في المملكـة العربية السعودية، بينما ركز بحثي على البنوك الرقمية والفرص المتاحة لها والتحديات التـي تواجهها وامتد إلى النظام البيئي للتقنية الماليـة . كما يختلف بحثي عنها من حيث الشمول الجغرافي حيث يتناول بحثي المملكة العربية السعودية والبحرين بشكل مفصل وبقية دول مجلس التعاون بشكل عام .

منهج البحث:

تـم اعتماد المنهجين الوصفـي والتحليلي للكشف عن واقع البنـوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي، بدءًا من رصد ومتابعة إنشاء البنوك الرقمية في دول المجلس، وتحليل العوامل المؤثـرة عليها، وتتبـع المعوقات التي تحد من انطلاقتها وعرضها بشـكل منهجي. وجمع وتحليل أحـدث البيانات والمعلومات حولها من المصادر الأولية والثانويـة لتحقيق أهداف البحث وإثبات فرضياته .

هيكل البحث

أولاً: الإطار المفاهيمي للدراسة.

ثانياً: واقع البنوك الرقمية في دول المجلس.

ثالثاً: الفرص والتحديات التي تواجه البنوك الرقمية في دول المجلس.

الاستنتاجات والتوصيات.

أولاً: الإطار المفاهيمي للدراسة

١,١: مفهوم البنوك وأهميتها

مفهـوم البنوك: يعرف البنك وفقاً لوظائفه بأنه مؤسسة تعمل كوسيط مالي بين مجموعتين رئيسيتيـن مـن العملاء ، المجموعة الأولى: لديهـا فائض من الأموال وتحتـاج إلى الحفاظ عليها وتنميتهـا . والمجموعـة الثانيـة: لديها عجز فـي الأموال وتحتـاج إليها لأغراض عديـدة أهمها: الاستثمـار أو التشغيـل أو كلاهما أو الاستهـلاك أو العلاج أو السياحة أو دفـع تكاليف الدراسة أو غيرها[١] .

كمـا عرّف بأنه مؤسسـة تصرّح لها الدولة بمزاولة مختلف الأنشطـة المالية بما فيها قبول الودائع deposits ومنح القروض loans وإنفاق الأموال بمزاولة الأعمال الاستثمارية، فضلاً عن تقديـم المشورة وحفظ صناديق الأمانات والوصاية والوكالة وخدمات مالية أخرى[٢]. ولا تقتصر خدمـات البنوك التجاريـة على تلقي الودائع وتقديـم القروض، إنما تقدم خدمـات مالية أخرى، مثـل إدارة الثروات وتحويل العملات وصناديق الودائع الآمنة، وشهادات الإيداع، وإصدار بطاقات الخصم والائتمان للعملاء المؤهلين، وتوفير القروض قصيرة وطويلة الأجل مثل قروض السيارات أو الرهون العقارية وغيرها.

أهمية البنوك :

البنـوك ذات أهمية بالغـة لأي اقتصاد كان، فهي من الركائز الأساسية للاقتصاد الحديث، ويتضح ذلك من خلال النشاطات والأدوار التي تقوم بها، بدءًا من خدمات الادخار وقبول الودائع ومـا تدره مـن عوائد على المدخرين، والتمويـل الشخصي، ومايتيحه من فرص للأفراد لتحقيق الرفاهيـة الاقتصاديـة والاجتماعيـة، وما تحققـه من خدمـات شخصية متنوعة أخـرى كسداد أثمـان المشتريـات والائتمـان بالبطاقات البنكية المختلفـة، وتساعد الأفراد عمومـاً على تسهيل معاملاتهـم المالية مع مختلـف المؤسسات العامة والخاصة ودفع الفواتيـر والضرائب والرسوم، وتحويـل الأمـوال للغيـر، كما أنها توفر لهم تاريـخ ائتمانـي credit history ييسر لهم عمليات الاقتراض عند الحاجة . كما تقوم البنوك بإقراض المال للمشروعات المختلفة لتتمكن من تمويل أنشطتها الانتاجية والخدمية، وما تقدمه لها من خدمات أخرى تيسر أعمالها التجارية، فضلاً عن دورهـا الهام في تمويل الاستثمارات الحكومية، والخاصة، وتقديـم المشورة المالية والاقتصادية للمستثمرين، وغيرها من الأنشطة.

---

(١) د. محمود حسين الوادي وآخرون (٢٠١٠)، «النقود والمصارف»، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع ، ص ١٠٥.

(٢) طاهر فاضل البياتي ، ميرال روحي سمارة (٢٠١٣). «النقود والبنوك والمتغيرات الاقتصادية المعاصرة »، الأردن: دار وائل للنشر والتوزيع ، ط١ ، ص ١٥٤.

٢,١ : مفهوم وأهمية التقنية المالية

التقنيــة الماليــة FinTech كاصطلاح ناشئة عن دمج واختصــار لكلمتي المال Financial والتقنية Technology التي تصف قطاع الخدمات المالية المعاصر، وعرفت بأنها «صناعة مالية جديــدة تطبق التقنية لتحسين الأنشطة المالية»[١] ، كما عرفت من قبل مجلس الاستقرار المالي العالمــي (FSB) بأنها «جميع الابتكارات المالية التي من الممكن تقنياً أن تؤدي إلى نماذج أعمال جديدة أو تطبيقات أو عمليات أو منتجات بمواد مرتبطة بالتقنية المالية وذات تأثير على الأسواق والمؤسسات المالية ونمط تقديم الخدمات المالية»[٢] .

وركــزت شــركات التقنيــة الماليــة فــي بــدء انطلاقها علــى ستــة مجــالات رئيسية هي: المدفوعــات، القروض، التأمين، الرافعة المالية، وإدارة الاستثمارات، والاستشارات الريبوتيــة. فقــد بدأ نطاق عمــل التقنيــة الماليــة بالمدفوعــات عــن طريق الهاتف المحمــول Mobile Payments ، وتحويــل الأمــوال Transfers Money ، والقروض مــن نظير إلى نظيــر P2P، والتمويــل الجماعــي Crowd Funding، ثم امتدت إلى سلسلــة الكتل Block Chain ، وإلى النقــود المشفــرة Crypto Currencies ، والاستثمــار الآلــي Robo-investing . والخدمــات المصرفية المفتوحــة (Open Banking)، وتقنيــة اعرف عميلك (Know your customer)، وغيرها .

وعلــى الرغــم من أن البنــوك الرقمية نشأت قبل ظهــور التقنية الماليــة إلا أنها أسهمت في توسعهــا وانتشارهــا، حتى عدت نمطاً من أنمــاط التقنية المالية، إلا أنها غالبــاً تتميز عنها بأنها تمارســ عمليتي قبول الودائع ومنــح القروض، بينما شركات التقنية الماليــة تمارس جانباً واحداً فقط (إما قبول الودائع أو منح القروض).

ولم يزل العالم أمام ظهور موجات جديدة من المنتجات والخدمات والأدوات والبرامج التي تتمخض عنها التقنية الماليــة.

واتساقاً مع خصوصية الخدمات المالية الإسلامية فقد ظهر نمط جديد من التقنية المالية وهــو التقنية المالية الإسلامية Islamic Fintech وعرف بأنه «جميع تطبيقات ومنتجات التقنية الماليــة المتوافقــة مع الشريعة الإسلاميــة، وتخضع لبيئة تنظيمية ونمــوذج أعمال، وعقود رقمية مناسبة لها»[٣] .

---

(١) Samuel, Fosso Wambaa & Jean, Robert Kala Kamdjougb& Ransome, Epie Bawackc& John, G. KeoghdBitcoin,(2018) "Blockchain, and FinTech: A Systematic Review and Case Studies in the Supply Chain Electronic copy available at: https://ssrn.com/abstract 3281148 ,p7

(٢) Irum, Saba& Rehana, Kouser& Imran, Sharif Chaudhry, FinTech and Islamic Finance-Challenges - and Opportunities. Review of Economics and Development Studies, Volume 5: No. 4, 2019, p582

(٣) Ali, Hassnian& Hazik, Mohamed & Hadia, Saqib & Muhammad ,Hassan.(2019), Global - Landscape of the Islamic Fintech:Opportunities, Challenges and Future Ahead". Comsats Journal ..of Islamic Finance,(4) 2 p33

ونبعت أهمية التقنية المالية من أنها تساهم في تجاوز أساليب التمويل القديمة وتعقيداتها الإدارية، وبأقل وقت ممكن، وبدقة عالية. وتوفر مصادر بديلة لتمويل الأفراد والمؤسسات الصغيرة والمتوسطة ومتناهية الصغر من خلال منصات الإقراض، مثل الإقراض بين النظراء، والإقراض المباشر والتمويل الجماعي والتمويل الجماعي مقابل أسهم، وتمويل التجارة عبر الإنترنت، والاقتراض من البنوك الرقمية . علاوة على أنها طورت أساليب جديدة لتقييم المخاطر تتفوق على الأساليب المعتمدة من قبل البنوك التقليدية والتي كانت تمثل عائقاً أمام المشروعات الصغيرة ومتناهية الصغر في الحصول على التمويل، كما أنها تقلل من احتمالات الخطأ البشري، ويسرت خدمات تحويل الأموال، وقبول المدفوعات وهي بالتالي تسهل عمليات الاستثمار وبدء الأعمال التجارية . وتلعب دوراً هاماً في تحقيق الشمول المالي، من خلال توفير الخدمات المالية لمختلف الشرائح الاجتماعية حيثما تصل شبكات الإنترنت وتتوفر الهواتف الذكية.

كما أن جائحة كورونا (كوفيد-١٩) التي اجتاحت العالم أواخر عام ٢٠١٩ عززت الحاجة للتقنية المالية والبنوك الرقمية، الأمر الذي أدّى إلى زيادة كبيرة في نشاطات شركات التقنية المالية الناشئة، والبنوك الرقمية، وارتفاع أعدادها لتنتشر في أغلب دول العالم ويتوقع أنها خلال السنوات القادمة حتى عام ٢٠٣٠ ستهيمن على المشهد المالي والمصرفي العالمي، وتقدم نمطاً جديداً ومختلفاً للخدمات المالية، وأسلوباً جديداً في التعامل مع العملاء والمستثمرين، ويؤمل أن تلعب دوراً هاماً في تشجيع الابتكار في المنتجات الاستثمارية وتعزيز تجربة العملاء Customers Experience، وغيرها من المجالات.

وقد بلغ حجم سوق التقنية المالية عالمياً في عام ٢٠٢١ أكثر من (٧) ترليون دولار أمريكي ومن المتوقع أن تصل قيمته في عام ٢٠٢٦ إلى أكثر من (٣١) ترليون دولار أمريكي، الأمر الذي يعبر عن المستوى المرتفع من النمو الذي تشهده التقنية المالية [١] . وبلغ عدد شركات التقنية المالية نحو(٢٠٩٢٥) شركة في عام ٢٠٢٠، منها (٨٧٧٥) شركة في الولايات المتحدة الأمريكية، ونحو(٧٣٨٥) شركة في أوروبا والشرق الأوسط وإفريقيا، فيما بلغ عددها نحو(٤٧٦٥) شركة في منطقة آسيا والمحيط الهادئ.[٢]

٣,١- مفهوم البنوك الرقمية وأ هميتها وأنواعها

مفهوم البنوك الرقمية :

تعرف البنوك الرقمية Digital banks وتسمى أيضاً (بالبنوك الافتراضية Virtual banks و البنوك المنافسة Banks challenger ، والبنوك المباشرة Direct banks، وبنوك

(١) تقرير صادر عن الهيئة العامة للمنشآت الصغيرة والمتوسطة بعنوان «التقنية المالية ومستقبلها في المملكة العربية السعودية»، مارس ٢٠٢٢ ص٤

(٢) Ernst&young, The Fintech Development Report 2021,p7.

المستقبل Future banks) بأنها بنوك تعمل فقط على شبكة الإنترنت وليس لها أي فروع أو بنية مادية سوى مركز رئيس للإدارة وعدد محدود من الموظفين لتطبيق معايير الرقابة والحوكمة وإدارة المخاطر، وتقدم نفس الخدمات التي تقدمها البنوك التقليدية حيث تسمح لعملائها بفتح الحسابات والقيام بجميع العمليات المصرفية مثل الإيداع، وإدارة حسابات التوفير، والسحب وإصدار الأوامر للبنك بالدفع وتحويل الأموال والتمويل، ومراقبة سجلات المعاملات وغيرها من خلال الهاتف المحمول، وأجهزة الحاسوب، وبطريقة مبتكرة وسهلة وأقل تكلفة في أغلب الأحيان، ومتجددة في مزاياها أيضاً[١]. و تصدر البنوك الرقمية بطاقات الصراف الآلي والبطاقات الائتمانية الرقمية اللاتلامسية، والتي يمكن الصرف منها من خلال أجهزة الصراف الآلي للبنوك باستخدام تقنية QR. وعرف البنك الرقمي أيضاً بأنه منصة رقمية افتراضية خالصة (لا وجود مادي لها) ، قائمة على بيئة معلوماتية تقدم خدمات مصرفية[٢].

أهمية البنوك الرقمية:

كانت البنوك التقليدية هي الخيار الرئيس لتلبية احتياجات العملاء المالية، إلا أن ظهور التقنية المالية، أوجد منافسين لها، شركات التقنية المالية ، ثم البنوك الرقمية التي هي نمط من أنماط شركات التقنية المالية والتي تجمع بين خصائص التقنية المالية وفضائل البنوك التقليدية ، خاصة وإن الأزمة المالية العالمية ٢٠٠٨ لعبت دوراً هاماً في زعزعة الثقة بالقطاع المصرفي التقليدي، وتوجه أنظار العملاء الشباب نحو البحث عن بدائل لها، ومما حفز على ذلك انتشار خدمات الإنترنت وظهور الهواتف الذكية، والتحديثات التي شهدتها الولايات المتحدة والدول الأوروبية في اللوائح التي حدت من مرونة البنوك كرد فعل على الأزمة المالية العالمية . وتمتلك البنوك الرقمية قدرات عالية على المنافسة مع البنوك التقليدية بسبب انخفاض التكاليف التشغيلية، و تزايد عمليات التجارة الإلكترونية التي تتطلب خدمات مصرفية تتجاوز النمط التقليدي الذي تقدمه البنوك السائدة من ناحية السرعة والكلفة والموقع، وهذا ما وفرته البنوك الرقمية . إذ أنها تتجاوز نمط الأداء التقليدي للبنوك، ولا تتقيد بموقع معين أو زمن محدد، وبتكاليف منخفضة .

كما تبرز أهمية البنوك الرقمية من قدرتها الفائقة في إحداث تحول في أولويات عملاء البنوك، ففي الماضي كان العملاء يبحثون عن البنوك التي لديها شبكات فروع أكثر بما يتيح لهم الوصول إلى الخدمات المصرفية بأقل جهد وأسرع وقت . فيما يتمثل العامل التنافسي الرئيسي بالوقت الحاضر في تجربة العملاء، التي تجمع بين حجم ونوع ما يتم توفيره من خدمات مصرفية، وكيفية توصيلها، باعتبارهما مكونين أساسيين في رحلة العميل.

---

(١) Lumpkin, S & Sebaśtian Schich .(2020) «Banks, Digital Banking Initiatives and the Financial . Safety Net: Theory and Analytical Framework», Journal of Economic Science Research, (3)1,p 30

(٢) د. مراد بوضاية «المصارف الإسلامية الرقمية- رؤية مقاصدية»، مجلة بيت المشورة ، العدد (١١) اكتوبر ٢٠١٩ ، ص ١٢٥

أنواع البنوك الرقمية :

البنوك الرقمية الراهنة على عدة أنواع أبرزها[1] :

البنوك المنافسة (المتحدية) أو الجديدة Challenger/new banks

وهـي بنوك رقمية افتراضية تمتلك تراخيص مصرفيـة كاملة (تقدم نفس الخدمات التي تقدمهـا البنـوك التقليديـة مثل منح القروض وقبـول الادخارات) ، ويعد هـذا النوع من البنوك الرقمية المنافس الرئيس للبنوك التقليدية .

نيو بنك neobank

لا يملك هذا النوع من البنوك ترخيصاً مصرفياً مستقلاً ،(في الغالب ترخيصه شركة تقنية مالية) ، لكنه يشترك مع بنك تقليدي مرخص، لذا فإنه يطلب من العملاء أن يكون لديهم حساب موجود في بنك مرخص.

بنوك بيتا Beta banks

هـي عبـارة عن مشروعات مشتركة مع بنوك أو مؤسسات مالية قائمة أو أنها شركات تابعة لبنوك قائمة . تقدم بنوك بيتا خدمات مالية من خلال ترخيص الشركة الأم. وغالباً ما يتم إنشاء بنوك بيتا كوسيلة للدخول إلى أسواق جديدة، تقدم خدمات محدودة لقاعدة مستهلكين مستهدفة . وتركـز خدماتهـا على شريحة العمـلاء المتمرسين في مجال التقنية حيـث تسعى إلى تقديم أفضـل الخدمـات المصرفيـة المبتكرة في فئة خدماتهـا . ومن أبرز نماذجهـا المعروفة آي بنك AiBank وهو مشروع مشترك بين شركتين صينيتين هما CITIC Bank Corp وشركة Baidu التي تقدم الخدمات والمنتجات ذات الصلة بالإنترنت والذكاء الاصطناعي.

البنوك غير المصرفية (Non-banks)

هي مؤسسات مالية لا تعتبر بنوكاً كاملة النطاق لأنها لا تقدم خدمات الإقراض والإيداع في الوقـت ذاته. حيث يسمح ترخيصها بتقديم بطاقـات الائتمان أو خدمات الإقراض شرط ألا تقبل الودائع .

١,٤ : نشأة البنوك الرقمية وتطورها

يعـد إطـلاق البنـك الرقمـي «نـت بنـك» فـي الولايـات المتحـدة الأمريكيـة، بتاريخ ١٨/ أكتوبـر/١٩٩٥ أول ظهور للبنـوك الرقمية الافتراضية في العالم، والذي يحتوي على مكتب واحد ، و(٢٣) موظف فقط ، ويمارس نشاطه في (٥٠) ولاية أمريكية ، وعدد من الدول المجاورة ، ويقدم

(١) elcitra nA, stfieneB dna sepyT, gninaeM ?gniknaB latigiD sI tahW, (1202) xelA, vehsylaM .gniknab-latigid-si-tahw/ecnanfi.kds//:sptth ,10 ,voN ,etisbew s'ecnanfi.kds dehsilbup

جميـع الخدمات والنشاطات التي تقدمها البنـوك التقليدية عبر الإنترنت[١] ، إلا أن توسع البنوك الرقميـة، وتنامي ظهورها بحيث أصبحت عاملاً جديداً مؤثـراً في الصناعة المالية والمصرفية، جـاء بعد ظهور شركات التقنيـة المالية كنتاج للثورة الصناعية الرابعـة خلال السنوات (٢٠٠٠-٢٠٠٨) وتسـارع نموهـا وانتشارها بعد الأزمـة المالية العالمية عام ٢٠٠٨، فمثـلاً أول بنك رقمي فـي سنغافورة تم إطلاقـه في أبريل ٢٠٠٠ (بنك finatiQ) ، وهو فرع مـن المؤسسة المصرفية الصينيـة فـي الخارج (OCBC). وأطلقـت روسيا الاتحادية بنـك Tinkoff الرقمي عام ٢٠٠٦ ، ثـم أطلقـت الولايات المتحدة بنك Sofi عـام [٢]٢٠١٠ . ويعد بنك أتـوم Atom Bank أول بنك تجـاري رقمي يحصـل على ترخيص تنظيمي كامـل في المملكة المتحدة فـي شهر يوليو ٢٠١٣. ثـم أسـس بنـك Monzo سنة ٢٠١٥ . وأسس بنك Revolut عـام [٣]٢٠١٥ . ثم توالى إطلاق البنـوك الرقميـة فـي العديد من دول العالـم ، الأمر الذي فرض على القطـاع المصرفي أهمية التعامـل مع ظاهرة البنوك الرقمية خصوصاً، والتقنيـة المالية عموماً، ومواكبتها والاستفادة من تقنياتهـا للاحتفاظ بحصته في السـوق، وإرضاء عملائه، وتوفير متطلباتهـم المتغايرة من أجل خلـق بيئة مواتية وجديدة للتطوير الرقمي للنظام المالـي والمصرفي السائد بما في ذلك تفكيك الهيـاكل القديمة، وإعادة تنظيم عميق للعمليـات والتقنيـات المصرفيـة القائمـة . ومع انتشار البنـوك الرقمية تنامـت المنافسة بينها وبين البنوك التقليدية، وأثر نسبياً على موقع وقوة البنوك التقليديـة، لاسيما تلك التي تتعامل مع شريحة الأفـراد (بنوك التجزئة) ، الأمر الذي دفع الكثير مـن البنوك التقليدية إلى تقليل عدد فروعها، وإطلاق بنوك رقمية كفروع تابعة لها. ففي الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً أغلقت البنوك التقليدية نحو (٢٠٠٠) فرع خلال المدة (٢٠١٤-٢٠١٨)، فيمـا بلـغ عدد الفـروع التي تم إغلاقها من عـام (٢٠٠٩ -٢٠١٨) نحـو (١٠٠٠٠) فرع[٤] . وفي مقدمـة البنـوك التي أغلقت قسم من فروعها بنـوك (JP Morgan وWells Fargo و Bank Of America)، وعوضت عن قسم منها بافتتاح فروع رقمية، بالإضافة إلى ظهور العديد من البنوك الرقمية الافتراضية الجديدة التي ليست فروع رقمية لبنوك قائمة ، ودون أن يكون لها بنية مادية مؤثرة، بل تعتمد بنية معلوماتية تامة . فيما انتهجت البنوك البريطانية أسلوباً أخر يتمثل بتحديد

---

(١) د. عبد الحق بووقفة ، د. عبد الله مايو ، «دراسة تحليلية نقدية للبنوك والمؤسسات الافتراضية»، مجلة التنمية الاقتصادية، جامعة الشهيد حمه لخضر- الجزائر ، العدد ٢، مايو ٢٠١٦ ، ص٢٧

(٢) Evdokimova, Yulia Viktorovna & Shinkareva Olga Vladimirovna & Bondarenko Anastasia Viktorovna. Digital banks: development trends, Advances in Social Science, Education and Humanities Research, (2019)volume 240 ,p 151

(٣) في ديسمبر ٢٠١٨ حصلت شركة ريفولت على رخصة بنك متحد في لتوانيا من البنك المركزي الأوروبي، وفي يناير ٢٠٢١ تقدمت للحصول على رخصة مصرفية من المملكة المتحدة. وفي مارس ٢٠٢١، تقدمت ريفولت لرخصة بنك في الولايات المتحدة الامريكية عبر تطبيقات مع شركة تأمين الودائع الفدرالية وقسم كاليفورنيا للحماية المالية . انظر https:// ar.wikipedia.org/wiki

(٤) داليرـ كلاوس ، شينال جاينانتيلال، وآخرون ، «فرع البنك في العصر الرقمي»، مقال منشور في موقع شركة مكينزي بتاريخ ١٨/يوليو/٢٠١٨. https://www.mckinsey.com

عدد أيام عمل فروع البنوك بيومين أو ثلاثة أيام، فمثلاً بنك TSB في بريطانيا، أغلق سبعة فروع خلال عام واحد، وبقية الفروع تعمل لمدة (٢-٣) أيام في الأسبوع.

وقد أدى الإقبال الكبير على البنوك الرقمية في الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية في ظل تداعيات جائحة كورونا إلى إغلاق الكثير من فروعها التقليدية ، والرهان على تحول العملاء في المستقبل نحو الفروع الرقمية ، فمثلاً قام كل من بنك ويلز فارغو ، وبنك جي بي مورغان، وسيتي غروب بإغلاق نحو(٢٥٠) فرعاً خلال النصف الأول من عام ٢٠٢١. فيما قامت مجموعة سيتي الأمريكية بإغلاق نحو(١٠٠) فرع تقليدي من فروعها حول العالم . فقد أدركت هذه البنوك أن التحول الرقمي حقيقة لا يمكن تجنبها، الأمر الذي يتطلب أن تتحول استراتيجياتها من التوسع الأفقي والامتداد الجغرافي بفتح فروع جديدة إلى التوسع النوعي بفتح بنوك رقمية .

كما شهدت فترة جائحة كورونا انتقال أعداد كبيرة من الحسابات من البنوك التقليدية إلى البنوك الرقمية ، فوفقاً لإحصاءات هيئة المدفوعات المالية البريطانية الخاصة بتجارة التجزئة Pay UK، ظهر أن بنك ستارلينغ الرقمي Starling Bank حصل على أعلى نسب تحويل حسابات في المملكة المتحدة . ففي الربع الأول من عام ٢٠٢١ فاق عدد عملائه الجدد (١٢،٧٨٦) عميل ، مقارنة مع الذين غادروا البنك (٧٨٨) عميل خلال هذا الربع . كما أن بنك مونزو Monzo الرقمي كسب خلال شهري أبريل ويونيو٢٠٢١ نحو (١٢,٧٨٨)عميلًا جديداً . بينما بلغ عدد المغادرين نحو (١٣٩٥) عميل[١] .

كما نشأ العديد من البنوك الإسلامية الرقمية Digital Islamic banks في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وجنوب شرق آسيا وفي دول مجلس التعاون الخليجي . ففي بريطانيا أسس بنك Rizq الرقمي المتوافق مع الشريعة الإسلامية ، والبنك الرقمي المستدام Kestrl، وتطبيق الخدمات المصرفية الإسلامية Niyah عام ٢٠٢٠. كما أعلن بنك بوبيان الكويتي في ١٥/ يوليو/٢٠٢١ عن إطلاقه للعلامة التجارية Nomo Bank كبنك رقمي إسلامي عالمي من لندن من خلال بنك لندن والشرق الأوسط (BLME) الذي يتخذ من لندن مقراً له . و شهدت كل من إندونيسيا وماليزيا وسنغافورة ودول مجلس التعاون الخليجي تأسيس العديد من البنوك الإسلامية الرقمية .

وتتفاوت قوة وحجم البنوك الرقمية على الصعيد العالمي وفقاً لقيمتها وعدد عملائها، ويعرض جدول رقم (١) اكبر خمسة بنوك في العالم عام ٢٠٢١ .

(١) https://www.ons.gov.uk/businessindustryandtrade/retailindustry ,2021

جدول رقم (١)

أكبر خمسة بنوك رقمية في العالم عام ٢٠٢١

مرتبة البنك	اسم البنك	الدولة	سنة التأسيس	القيمة المالية (مليار دولار)	عدد العملاء (مليون) عميل
الأولى	Nubank	البرازيل	٢٠١٣	٢٥	٣٥
الثانية	Chime	الولايات المتحدة	٢٠١٣	١٤,٥	١٢
الثالثة	Sofi	الولايات المتحدة	٢٠١٠	٩	٧,٥
الرابعة	Tinkoff	روسيا	٢٠٠٦	٦,٣	١٣
الخامسة	Revolut	بريطانيا	٢٠١٥	٥,٥	١٥

المصدر: مجلة اتحاد المصارف العربية ، عدد شهر يوليو ٢٠٢١

ويتوقع أن تستمر البنوك الرقمية بذات العنفوان والتوسع خلال السنوات الخمس القادمة مع عودة نمو النشاط الاقتصادي بقطاعاته المختلفة (الصناعة والتعدين، الترفيه والسياحة، الاستثمار في مجالات التقنية، والطاقة الحيوية ، وغيرها) . فوفقاً لتقرير سوق الخدمات المصرفية الرقمية الصادر عن مركز بحث المعلومات والذكاء والتأثير الإلكتروني العالمي، بلغ حجم سوق الخدمات المصرفية الرقمية العالمية (٢,٨٩٣,٦٨) تريليون دولار أمريكي في عام ٢٠١٨، ومن المتوقع أن يصل إلى (٥,٧٩٦) تريليونات دولار بحلول عام ٢٠٢٧، بمعدل نمو سنوي مركب قدره ٨,٩٪ خلال الفترة المتوقعة، وسيستخدم أكثر من (٨٠) مليون شخص في أوروبا البنوك الرقمية عام ٢٠٢٣. أما في الولايات المتحدة الأمريكية فبينما في عام ٢٠١٨ استخدم ٦١٪ من الأشخاص الخدمات المصرفية الرقمية ، وارتفع الرقم في عام ٢٠٢٠ إلى ٦٣,٨٪ [١] .

وعلى الصعيد العالمي يتوقع الخبراء أن تنمو القيمة السوقية للمدفوعات الرقمية بمعدل سنوي مركب يبلغ ٢٩,٨٪ بين عامي ٢٠٢١ و ٢٠٢٨ ، فالمستقبل سيكون رقمياً . ومن المتوقع أن يبلغ عدد مستخدمي الخدمات المصرفية الرقمية أكثر من (٣,٦) مليار شخص بحلول عام ٢٠٢٤ ، ارتفاعًا من (٢,٤) مليار في عام ٢٠٢٠ بنسبة ارتفاع قدرها ٥٤٪ ، وسيكون هذا النمو مدفوعًا بارتفاع عدد البنوك الرقمية، والتركيز المستمر على التحول الرقمي من قبل العلامات التجارية المصرفية الراسخة [٢] .

(١) ناهد النقبي، وائل اللبابيدي، «البنوك الرقمية خيار التحول الاستثنائي»، تقرير منشور في صحيفة البيان الإماراتية عدد يوم ٦/يونيو/-. ٢٠٢١

(٢) البنك المركزي السعودي(٢٠٢٢)، تقرير الاستقرار المالي، ص٨ .

٥,١ : مميزات البنوك الرقمية

تمايز البنوك الرقمية عن البنوك التقليدية :

تتميـز البنـوك الرقمية عن البنـوك التقليدية في أنهـا توفر الوقت والجهد الـذي يمكن أن يبذلـه العميل في إنجاز معاملاتـه المصرفية لو كان يتعامل مع البنوك التقليدية، حيث يتم إنجاز المعامـلات بمختلـف أنواعها من خـلال الهاتف النقـال أو الحاسوب عبر شبكـة الإنترنت، أينما كان العميـل . وبأقـل كلفة مالية ، وبأسرع وقـت . و تتيح البنوك الرقمية نقـل الأموال من حساب مصرفـي إلى آخـر بيسر وبتحويلات مالية غير محددة ، وبدون رسوم . كما تتسم البنوك الرقمية بأنهـا صديقـة للبيئة ، فهي تساهم في خفض الازدحام المروري الذي عادة ما يحصل عند مباني المصارف التقليدية ، وتوفير المباني والمعدات والأجهزة المكتبية التي تعتمدها البنوك التقليدية . كمـا أنها تشغل عـدداً قليلاً من الموظفين مقارنة مع البنوك التقليديـة ، الأمر الذي ينعكس في انخفاض تكاليفها التشغيلية، فهي لا تزيد عن نسبة ٢٥٪من التكاليف التشغيلية للبنوك التقليدية، وهذا بدوره ينعكس في انخفاض رسوم وفوائد خدمات البنوك الرقمية التي تقدمها إلى عملائها، وارتفاع الفوائد أو الأرباح التي تمنحها للمودعين لديها، علاوة على ما تمنحه للعميل من مزيد من الخصوصية، وتحسين تجربة العملاء واتساع خياراتهم المصرفية ، وتخصيص خدمات مصرفية لـكل عميل فـي ضوء احتياجاته، وتحويل نمـط العمليات المصرفية بما يواكـب العصر[١]. وتركز البنـوك الرقميـة على قطاع الأفراد والمنشـآت الصغيرة ومتناهية الصغـر والمنشآت المتوسطة وبمـا يسهم في تحقيق الشمـول المالي، ويوفر التمويل المناسب لمختلف المشروعات، وتخلق بيئة تنافسية إبداعية في القطاع المصرفي، وزيادة النمو والحفاظ على استقرار الاقتصاد .

تمايز البنوك الرقمية عن البنوك الإلكترونية :

تتمايـز البنوك الرقمية عن البنوك الإلكترونيـة Electronic Banking والتي تسمى أيضاً بالخدمـات الماليـة الرقمية، والخدمـات المصرفية على الخـط Online banking و هي عبارة عـن تسهيلات مصرفية تتيحها البنوك لعملائهـا لإنجاز قسم من معاملاتهم عبر شبكة الإنترنت مـن خـلال أجهزة الحاسـوب ، والألواح الذكية الأخـرى، وهي جزء من الهيـكل والنظام والإدارة ونمـوذج العمل المصرفي للبنك التقليدي، وهي ليسـت وليدة التكنولوجيا المالية المعاصرة وإنما تعـود نشأتها إلى مطلع عقد الثمانينيات من القرن الماضـي، قادت إلى تمكين عملاء البنوك من إدارة قسـم مـن حساباتهم وأعمالهـم المتصلة بالبنك عبر شبكة الإنترنـت سواء كان العميل في المنـزل أو المكتب وفي أي مكان وفي الوقت الـذي يرغبه، ويعبر عنها أيضاً «بالخدمة المالية عن بعد». وقد عرفت بأنها وحدات طرفية تقوم بتقديم الخدمات المصرفية عبر الإنترنت ومن خلال

(١) Chris, Skinner (2014), Digital Bank: Strategies to Launch or Become a Digital Bank. Singapore: 34..P Marshall Cavendish International [Asia] Pte Ltd

أجهزة الحاسوب . وتطورت تقنياتها وتوسعت بها البنوك التقليدية مع بروز التقنية المالية بهدف الحفـاظ علـى عمـلاء البنوك و تحسيـن مستوى رضاهم عـن طريق تقديم خدمـات أكثر كفاءة وراحـة[1]، إلا أن البنـوك الإلكترونية أو الخدمـات الرقمية في البنوك التقليديـة لها وجود مادي متمثـل بالبنـك الأم الذي نشأت فيه، وموارد بشرية يتم التواصل معها، ولها فرع أو موقع إلكتروني علـى الشبكـة العنكبوتية، وتنطلق من ثقافة البنك التقليدي وتسعـى لتحقيق أهدافه. وعموماً فإن إمكانياتها تبقى محدودة ولا يمكن توسيعها بسرعة لتوفير خدمات مصرفية إضافية للعملاء، كما هو عليه الحال في البنوك الرقميـة .

٣- تمايز البنوك الرقمية من حيث أصل النشأة:

تختلف البنوك الرقمية في أصل نشأتها فمنها من تفرع من بنوك تقليدية قائمة ولها خبراتها المتراكمـة ومكانتهـا الإيجابيـة الراسخة في السوق كمـا أشرنا فيما سبق ، الأمـر الذي يسر لها الانتشار وجذب العملاء، ومنها من نشأت لأول مرة كبنوك رقمية افتراضية مستقلة، أو ناشئة عن شركات تكنولوجيا مالية، أو شركات اتصالات أو غيرها ، لتخوض المنافسة مع البنوك التقليدية، معتمـدة على المزايا والحوافز الجديـدة التي تقدمها إلى العملاء، فمثـلاً عدم وجود فروع وبنية ماديـة لها يعد ميـزة موفرة للتكاليف، تتيح لهـا تقديم حسابات ادخار ذات معـدلات فائدة أعلى وقروض وتمويـلات بأسعار فائدة أقل من معظـم البنوك التقليدية، حيث يمكـن أن تعمل البنوك الرقميـة من جهاز كمبيوتر واحـد وخادم ويب من دون بنية أساسية كبيرة . البنك الرقمي المنشأ مـن قبل بنوك تقليدية هو مرحلة أكثر تطـوراً من البنوك الإلكترونية، وهو جزء من عملية رقمنة أوسع لمواكبة تطور التقنية المالية والاستفادة من مزاياها، إلا أنه أيضاً فرع تابع للبنك التقليدي، ويخضع لسياساته، وهو جزء من هيكله ونظامه الإداري، على الرغم من أن الخدمات التي يقدمها لعملائـه تتـم من خلال القنوات الرقميـة ، إلا أنه ليس جميعها من ناحيـة، ومن ناحية أخرى فإن التسهيلات والخدمات التي يقدمها غالباً ما تكون بذات التكاليف التي يفرضها البنك المنشأ . في حين أن سياسات وتكاليف خدمات البنك الرقمي الافتراضي مستقلة ومرنة ومتنامية .

وعموماً ينشأ البنك الرقمـي الافتراضي كبرنامج إلكتروني مستقل، لذا يعد مرحلة متقدمة جـداً عن البنـوك الرقمية المنشأة كفـروع تابعة لبنك تقليـدي قائم، لتقديـم منتجات وخدمات مصرفيـة كاملة عبـر الإنترنت وبما يعـزز تجربة العملاء، عبـر قدرتها الفائقة علـى التكيف مع نمـوذج التشغيـل الرقمي من أجل توفير المزيد مـن المنتجات المالية لعملائهـا، مثل الدفع عبر الهاتـف المحمول أو الإقراض القائم على التقنية أو التأمين الرقمي أو الاستثمار الرقمي وغيرها مـن المتطلبـات المتناميـة الناجمة عن التحول والتغييـر في سلوك العملاء والسـوق . فضلاً عن

(١) A.P.P. Perera, H.M.S. Priyanath « Impact of Internet Banking Service Quality on Customer Satisfaction: An Empirical Investigation of Customers in Sri Lanka «, International Journal of Management, IT & Engineering, Vol. 8 Issue 2, February 2018:p198.

قدرتهـا الكبيـرة على مواكبـة التطور في التقنيـات المعاصرة كالـذكاء الاصطناعـي و الحوسبة السحابيـة و البيانـات الضخمـة أو غيرها من التقنيـات المعتمدة في التقنيـة المالية، وبما يخلق إمكانيـات فائقـة لتحسين وتطوير عملياتهـا المصرفية ويؤدي إلى تعزيـز وتطوير تجربة العملاء واتساع خياراتهم المصرفية، ومنحهم مزيد من الخصوصية، ورقي في نمط العمليات المصرفية بما يواكب العصر.

ثانياً: واقع البنوك الرقمية في دول المجلس

١,٢: نشأة وتطور التقنية المالية في دول المجلس

لـم تكـن دول مجلس التعاون الخليجي بعيدة عن ثـورة التقنية المالية التي شهدها العالم، خاصـة وأن القطاع المالي والمصرفـي فيها، شهد عبر تاريخه الطويل تطـورات عديدة في بنيته وهياكلـه وأساليـب تقديـم خدماتـه أسوة بالبنوك فـي دول العالـم الأخرى، ومرافقـة للتطورات العلميـة والتقنيـة والاقتصادية التي شهدهـا العالم، ولم يكن في يوم ما بمعـزل عنها، وقد كانت ولـم تزل نشاطات قطاعها المالي وتطوراته تتسـق مع التزامه بأربعة ضوابط أساسية ملازمة له: وهي حماية أموال المودعين وتنميتها، وحماية رؤوس أموال المساهمين والسعي لتعظيم أرباحها، وإنفاذ توجيهات وتشريعات ونظم البنوك المركزية في بلدانها، والانصياع إلى ضوابط وتوجيهات المؤسسات المالية والنقدية العالمية. لذا فقد كانت مواكبتها للتطورات التقنية التي شهدها العقد الأخير من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين مدروسة ومثمرة إلى حد ما، الأمر الذي ساهم في اتساع نطاق ونمو الصناعة المالية و المصرفية فيها، نتيجة استيعابها حجماً متزايـداً من المنجزات التقنيـة والمعلوماتية، فشهدت تغير ملموس في شـكل العمل المصرفي، بالاعتمـاد المباشـر على المكائـن والمنصـات ذاتية الخدمة فـي تقديم الخدمـات المصرفية، وتطويرها بكفاءة عالية بغية ابتكار خدمات مصرفية مستحدثة، وتطور أساليب تقديمها بما يكفل انسيـاب الخدمـات المصرفية من البنوك إلى العميل بدقة وسهولـة ويسر، بالإضافة الى تحسين مستـوى أداء البنوك، واتساع نطـاق الخدمات المصرفية نتيجة انتشـار خدمات الصراف الآلي فـي مناطق وأحياء تفتقـر للفروع المصرفية، فضـلاً عن خدمات البنـوك الإلكترونية وتطور نمو الخدمات التي يتم إنجازها عبر شبكات الإنترنت، وغيرها من التطورات المتواصلة. وقد بلغ عدد البنـوك فـي دول المجلس عام ٢٠٢٢ نحو (٢٥٧) بنـكاً، منها (٤٢) بنكاً إسلامياً، و(١٣) بنكاً رقمياً، و(٧٤) فرعاً لبنوك أجنبية، موزعة على دول المجلس (جدول رقم٢).

جدول رقم (٢)

أعداد وأنواع البنوك في دول مجلس التعاون الخليجي عام ٢٠٢٢

الدولة / عدد البنوك	السعودية	الإمارات	البحرين	الكويت	قطر	عمان	المجموع
البنوك التقليدية	٧	١٦	٧٤	٦	٦	٩	١١٨
البنوك الإسلامية	٤	٨	١٩	٥	٤	٢	٤٢
البنوك الرقمية	٣	٧	٢	١	–	–	١٣
مجموع البنوك المحلية	١٤	٣١	٩٥	١٢	١٠	١١	١٨٣
البنوك الأجنبية	٢١	٣٧	١٧	١١	٨	٩	٧٤
إجمالي البنوك	٣٥	٦٨	١١٢	٢٣	١٨	٢٠	٢٥٧

المصدر: إعداد الباحث بالاستناد إلى مواقع وإصدارات البنوك المركزية الخليجية.

ومع بروز دور التقنية المالية المعاصرة شهدت ثلاث دول خليجية هي الإمارات العربية المتحدة ومملكة البحرين والمملكة العربية السعودية سعياً متواصلاً لتكون كل منها مركزاً إقليمياً متميزاً فيها، عبر بناء قاعدة للبنية التنظيمية والتشريعية المناسبة لها من ناحية، ومن ناحية أخرى حفزت بنوكها المركزية قطاع البنوك والمؤسسات المالية فيها للتوائم مع التغييرات العميقة في بيئة وأنماط العمل المالي والمصرفي العالمي، وضرورات الاستجابة السريعة لمتطلبات عملاء البنوك وتطلعاتهم في الحصول على خدمات مصرفية رقمية، أسرع وأسهل، وأقل كلفة، وأكثر شمولية وأكثر أماناً. إلا أنها في نفس الوقت كانت تؤكد على أهمية الموازنة بين ثلاث قضايا مؤثرة في هذا المجال وهي: الاستقرار المالي وسلامة السوق، والكفاءة والمنافسة، وخصوصية البيانات وحماية المستهلك.

فشهدت السنوات (٢٠١٠- ٢٠١٨) بوادر انتشار التقنية المالية فيها، إلا أن انعقاد المنتدى المالي لدول مجلس التعاون الخليجي للمدة (٢٠-٢١) / فبراير / ٢٠١٨ الذي استضافته مملكة البحرين، مثل انعطافة هامة في إقرار أهمية التحول نحو التقنية المالية، ويتضح ذلك بالإعلان الرسمي لافتتاح خليج البحرين للتكنولوجيا المالية في ختام المنتدى. وتأسيس أول مركز للتقنية المالية الإسلامية والتنمية المستدامة في عام ٢٠١٨ أيضاً، و الذي سمي ب» المركز العالمي للتكنولوجيا المالية الإسلامية والمستدامة».

و سبق ذلك في مطلع شهر يناير ٢٠١٨ أعلن مجلس التنمية الاقتصادية في البحرين عن توقيعه مع سوق أبو ظبي العالمي، والمركز المالي الدولي في أبو ظبي، على أول اتفاقية من نوعها

فـي المنطقة لتعزيز التعاون المشترك حول تطوير مجالات وتطبيقات التقنية المالية، والمساهمة فـي تحويل المنطقـة لبيئة دعم متكاملة وحيوية لازدهار أعمـال مؤسسات التقنية المالية، وخلال السنـوات اللاحقة استمر الاهتمام المؤسسي الرسمي والخاص بقطـاع التقنية المالية يتصاعد، ويعبـر عـن نفسه بمواقـف ونشاطات وتشريعات متواصلـة . وقد بلغ عدد شـركات التقنية المالية المرخصة في البحرين حتى منتصف عام ٢٠٢٣ نحو(٩٠) شركة[١] .

وفي المملكة العربية السعودية أطلق البنك المركزي السعودي في شهر أبريل ٢٠١٨ مبادرة «فنتـك السعودية» كإحـدى مبادرات برنامج تطويـر القطاع المالي في إطار رؤيـة المملكة ٢٠٣٠ والتـي تهـدف وبشكل أساسي إلى تحويل المملكة إلى مركز للتقنيـة المالية، وصولاً إلى بناء قطاع خدمـات مالية يتميز بالتنـوع والشمول. وبعد مرور عام على ذلك (فـي أبريل ٢٠١٩) تم تأسيس مركـز فنتـك السعودية في مركز الملك عبـد الله المالي . وفي ٢٤ مايـو ٢٠٢٢ صدر قرار مجلس الوزراء بالموافقة على اعتماد استراتيجية التقنية المالية والتي تضم ستة محركات تحول أساسية هـي: إبراز هوية المملكـة عالمياً، تعزيز الإطـار التنظيمي، دعم القطاع المالـي، وتوفير وتطوير الكفاءات البشرية، وتطوير البنية التحتية التقنية، وتعزيز التعاون المشترك على الصعيد المحلي والعالمي.

ثم توالت الإنجازات على الصعد التشريعية والمؤسسية والإشرافية خلال فترة وجيزة . وقد كان التقـدم التقنـي والطلـب المتغيـر علـى المنتجـات الماليـة، والمنافسـة فـي قطـاع تقديم الخدمـات الماليـة، بالإضافة إلـى دعم الجهات التنظيمية، هي العوامـل الرئيسة التي أسهمت فـي النجاحات المتحققة بقطاع التقنية المالية في المملكة، وقد رخص البنك المركزي السعودي لنحـو(١٩) شركـة تقنية مالية فـي مجالات خدمة المدفوعـات، والتمويـل الاستهلاكي الأصغر، ووساطة التأمين الإلكترونية لغاية عام ٢٠٢٢ [٢].

٢,٢ : نشأة البنوك الرقمية في دول المجلس

شهـدت المملكة العربية السعودية انطلاق أول بنك رقمي فـي دول مجلس التعاون الخليجي كفرع من بنك إقليمي قائم، وهو مصرفية ميم الرقمية في شهر يناير ٢٠١٥، وهي مجموعة خدمات مصرفيّـة للأفراد تابعـة لبنك الخليج الدولـي، وتجمع مصرفية ميم بيـن الخدمات المصرفية الرقمية والتقليدية (الفروع) . وقد منحت مجلة (Global Banking and Finance Review) عام ٢٠١٩ جائزة «أفضل مصرف رقمي متوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية في المملكة العربية السعودية» .

---

(١) الموقع الإلكتروني لمصرف البحرين المركزي ، وحدة التكنولوجيا المالية والابتكار https://www.cbb.gov.bh/ar/ fintech .

(٢) مركز فنتك السعودية،- ٢٠٢٢

وفـي ٢٣ /يونيو/ ٢٠٢١ أعلن البنك المركزي السعودي عـن حصول موافقة مجلس الوزراء علـى الترخيصـ لأول بنكين رقميين افتراضيين محليين، الأول: بنـك اس تي سي الرقمي، وذلك عـن طريق تحويل شركة المدفوعات الرقميـة السعودية STC Pay (شركة تقنية مالية) لتصبح بنك رقمي محلي لمزاولة الأعمال المصرفية في المملكة.

أما البنك الرقمي الثاني الذي تم إشهاره فهو البنك السعودي الرقمي، حيث تم منح ترخيص لتحالف عدد من الشركات والمستثمرين لتأسيس بنك رقمي محلي.

وفـي ١٤/فبراير/٢٠٢٢ وافق مجلس الوزراء السعودي بإصدار الترخيص لبنك رقمي ثالث تحت مسمى بنك، D360 وقد أنشأه تحالف يضم عدد من المستثمرين أفراد ومنشآت، وبمشاركة صندوق الاستثمارات العامة، وبقيادة شركة دراية المالية (وهي شركة تقنية مالية).

وفي مملكة البحرين تم إطلاق مصرفية ميم المنبثقة عن بنك الخليج الدولي عام ٢٠١٨ ، ثم تم إشهار بنك «إلى» ila Bank، المنبثق عن مجموعة بنك ABC عام ٢٠١٩ .

أمـا دولـة الإمارات العربيـة المتحدة فقد أطلق فيها بنك المشرق، فـي الأول من أكتوبر/ ٢٠١٧، البنك الرقمي (المشرق نيو)، ثم توالى إطلاق بنوك رقمية أخرى خلال السنوات (٢٠١٧-٢٠٢٢) منهـا بنك دبي التجاري الرقمي CBD NOW، وإطلاق أول بنك رقمي للأعمال(E20)، بنـك وي- او (Wio)، و بنـك زانـد الافتراضـي (Zand)، و «بنـك المارية»، و البنـك الإسلامي الرقمي.

٣,٢: البيئة التنظيمية واشتراطات الترخيص للبنوك الرقمية

البيئة التنظيمية والتشريعية:

يعـرف النظام البيئي للتقنية المالية FinTech Ecosystem بأنه عبارة عن مجموعة من العناصـر أو المنظمات التـي تعمل معًا للوصول إلى هدف مشترك يتمثـل بتطوير واعتماد تقنيات التكنولوجيـا المالية للارتقاء بالخدمات المالية والمصرفية، وأي خلل في أي منها يؤثر سلباً على البيئـة كليـاً أو جزئياً. وتوفر النظم البيئية للتقنية المالية حيـزاً مثالياً (صناديق حماية تنظيمية RegTech Sandboxe) لشركات التقنية المالية لاختبار وفحص تأثيرات العمليات أو التقنيات الجديـدة المبتكـرة بمعزل عن غيرها[١]. أول من قام بتنظيمها هيئـة السلوك المالي في المملكة المتحدة (FCA) عام ٢٠١٦، حيث عرفتها وحدة ابتكار المشروعات Project Innovate التابعة لهـا بأنها «مساحة آمنة يمكن لشركات التقنية الماليـة الداخلة فيها اختبار المنتجات والخدمات ونماذج الأعمال وآليـات التسليم المبتكرة التي تعتمدها، دون تكبد جميع الآثار والتكاليف العادية التي تتعرض لها الشركات خارجها.

(١) Douglas W, ArnerJanos, . Ross P.(2017) ,» FinTech and RegTech in a Nutshell, and the Future in a Sandbox», Research Foundation Briefs, July 2017, Volume 3 , Issue 4 ,p28.

وتستهدف تحقيق ثلاث أهداف رئيسية هي: خفض الوقت اللازم للتسويق، وتحسين الوصول إلى التمويل، وتشجيع الابتكار[١] .

وبشكل عام يتكون النظام البيئي للتقنية المالية من مجموعة عناصر، منها: التقنيات والأدوات الجديدة التي تمكن من الابتكارات، والشركات الناشئة التي تبتكر نماذج أعمال مبتكرة ، وشركات الاتصالات والتقنية التي تنشئ البنية التحتية للتوزيع، ومؤسسات الحكومة والهيئات التنظيمية التي تحدد قواعد ونظم العمل مثل البنك المركزي، والمؤسسات المالية التي تتعاون مع الشركات الناشئة، والعملاء والمستخدمين الذين يستفيدون من الابتكارات، والمستثمرين، ومراكز الاحتضان والمسرعات التي تتيح كلاً من المساعدات المالية وتوفير المقرات والدعم اللوجستي للمبتكرين[٢] . فيما حدد آخرون خمس عناصر رئيسة للنظام البيئي للتكنولوجيا المالية ، هي: الشركات الناشئة في مجال التقنية المالية، مطورو التقنية، الحكومات ، العملاء الماليين ، المؤسسات المالية التقليدية[٣] . كل من هذه العناصر يعمل بشكل مستقل وفقاً لنظمه وتشريعاته وأساليب إدارته، لكنها كمحصلة تتفاعل فيما بينها لتوفر لشركات التقنية المالية بيئة ديناميكية حاضنة . وعلى الرغم من أن هذه العناصر تمثل الإطار العام للبيئة التنظيمية للتقنية المالية حول العالم، إلا أن دول العالم تتباين في تنافسية وجاذبية هذه البيئة وكفاءتها وفاعليتها، وفقاً لكفاءة وفاعلية المؤسسات أو العناصر المكونة لها

وعلى صعيد دول مجلس التعاون الخليجي، فقد دعمت حكوماتها شركات التقنية المالية، والبنوك الرقمية، ووجهت بنوكها المركزية إلى الاهتمام بها والسعي إلى توطينها في بلادها، والاستفادة من مزاياها، وإيجاد البيئة التنظيمية والتشريعية المناسبة لها، والاستعداد لخفض أية آثار سلبية أو تحديات يمكن أن يتعرض لها القطاع المالي والمصرفي جرائها . خاصة وأنها مراكز مالية وتجارية رائدة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وتتبنى الانفتاح والعولمة، وتسابق الزمن كي تكون وجهات جاذبة للاستثمار الأجنبي، ورواد الأعمال من خلال بنيتها التحتية القوية، وتشريعاتها الحافزة، ونظمها المرنة، واعتماد مؤسساتها الحكومية والخاصة للتقنيات الرقمية المتقدمة . وتعد توطين شركات التقنية المالية جزءًا من خطط دولها لتنويع مواردها الاقتصادية. ولعبت البنوك المركزية ، وهيئات أسواق المال في دول المجلس الدور الأكبر في احتضان شركات التقنية المالية، وتوجيه الشركات المالية والبنوك ضمن قطاعاتها المالية والمصرفية لتبني التقنية المالية، وتحفيز إنشاء البنوك الرقمية خارجها.

---

(١) Andrew Moyle& Fiona Maclean .(2016),» World-First Regulatory Sandbox Open for Play in the UK," Latham & Watkins (9 May): 1

(٢) Yazici, Selim (2019) «The Analysis of FinTech Ecosystem In TURKEY», Journal of Business, Economics and Finance -JBEF, (8)4 ,190

(٣) Albarrak,M & Sara Alokley.(2021) « FinTech: Ecosystem, Opportunities and Challenges in Saudi Arabia» Journal of Risk and Financial Management, (14)10, p7 .

تعـد مملكة البحرين المركز المالي والمصرفي الأقدم فـي منطقة الخليج العربي، والأكثر تفاعـلاً مع المستجـدات المالية والمصرفية والتقنيـة العالمية، فقد لعب كل مـن مجلس التنمية الاقتصاديـة فـي البحريـن، ومصـرف البحريـن المركـزي أدواراً مؤثرة في جـذب واستنبات التقنيـة الماليـة، عبر بنـاء البيئة التنظيمية الداعمـة للابتكار في قطاع الخدمـات المالية، فقد أنشـأ المصـرف وحدة التكنولوجيا الماليـة والابتكار للقيام بأبحاث السوق حـول الابتكارات التي تحـدث في القطاع المالي، ووضع الاستراتيجيـات المناسبة للاستفادة الفعالة من التقنية المالية . وفـي شهر مايو ٢٠١٧، أصـدر مصرف البحرين المركزي إطار عمل البيئـة الرقابية التجريبية (Regulatory Sandbox Framework) حيـث تقـوم وحـدة التكنولوجيـا الماليـة والابتـكار بفحـص طلبات الانضمام للبيئـة الرقابية التجريبية للتقنيـة المالية، والعمل علـى إدارة العملية الرقابيـة للطلبات التي تـم الموافقة عليها . وتحليـل ودراسة الخدمات أو المنتجـات الجديدة أو المبتكـرة التـي يتم احتضانها أو توفيرها من قبل شـركات مرخصة من قبل المصرف أو من قبل شركات من المزمع أن يتم ترخيصها من قبل المصرف. فتم إطلاق البيئة الرقابية التجريبية، ثم إطلاق منصة FinHub 973 التي تُعد أول مختبر رقمي شامل للتقنية المالية في منطقة الشرق الأوسط، وتم تدشينها في ٢٠ /أكتوبر/ ٢٠٢٠ حيث تهدف إلى تحفيز الابتكار وتشجيع المنافسة وتوليـد الأفـكار وإيجاد حلول رقمية تحويلية في مجال التمويـل لصالح القطاع المالي والمصرفي والاقتصـاد والمجتمع ككل[١] . ولأهمية التشريعات المصرفية فـي خلق البيئة التنظيمية المواتية لتوطيـن شركات التقنيـة المالية قام مصرف البحرين المركزي بإصـدار العديد من التشريعات المتعلقـة بالتقنية الماليـة، مثل التشريعـات المتعلقة بالأصـول المشفرة، والتشريعـات المتعلقة بـالاستشارات الإلكترونية وغيرها ، ليضاف إلى ماتم تحقيقه من تعديلات عديدة على التشريعات الماليـة والمصرفية، أهمها التعديل الخاص بالحوسبة السحابية، حيث أن البحرين أول دولة في المنطقـة سمحت للمؤسسـات المالية بأن تستخدم الحوسبة السحابية بشكل كامل . وفي السادس من يناير ٢٠٢٢ أعلن مصرف البحرين المركزي، عن الانتهاء بنجاح من اختبار الدفع عن طريق منصـة أونكـس من جي بي مورجـان «Onyx by JP Morgan Coin System»، الذي يعد أول اختبار من نوعه لنظام JP Morgan Coin في الشرق الأوسط .

كمـا تضمنت استراتيجيـة البحرين لتطويـر الخدمات المالية للسنـوات (٢٠٢٢-٢٠٢٦) العديـد من المبادرات التي تعزز البيئة المالية للمملكـة وترتقي بشركات التقنية المالية، وتوطين البنـوك الرقميـة، وتشجيع الابتـكار وإتاحة الفرص الجديـدة للشركات غيـر المصرفية لتطوير أنظمـة المدفوعـات والتسويات، إلى جانب توفير خدمات رقميـة منخفضة الكلفة . وبنفس الوقت تؤمن للمستخدمين الأفراد أو المؤسسات خدمات سريعة وآمنة.

(١) مصرف البحرين المركزي، ٢٠٢٢

أمـا المملكة العربيـة السعودية فقد بذلت حكومتها جهوداً مميزة لجـذب واستنبات التقنية الماليـة في المملكة، بدءًا مـن إنشاء البنك المركزي السعودي للبيئـة التجريبية ليتيح للشركات الناشئة تجريب منتجاتها وإكسابها القدرة على المنافسة، و اختبـار حلولهـا الرقميـة الجديـدة . وتشـمـل الخدمـات والمنتجـات التـي يتـم اختبارهـــا أو التـي اجتـازت مرحلـة الاختبـار بنجـاح: المحافـظ الإلكترونيـــة والتحويـــلات مـن نظيـــر إلـى نظيـــر والإقـراض والتحويـــلات الدوليـة المباشـــرة، ويوجـــد حالياً أكثر من (٢٦) حـــلاً يخضـع لاختبـار البيئـــة التجريبيـة التشـريعية للبنـــك المركـــزي السعودي[١] . كمـا تم إنشاء فنتك السعودية بمبـادرة أطلقها البنك المركزي السعـودي بالشراكـة مع هيئة السـوق المالية في إبريـل ٢٠١٨ ، كإحدى مبـادرات برنامج تطوير القطـاع المالي الهادفـة إلى تحويل المملكة إلـى مركز للتقنية المالية . وتـم تأسيس مركز فنتك السعوديـة في مركز الملك عبد الله المالي عام ٢٠١٩ تحقيقاً للشمول المالي، وتوسيع المعاملات المالية الرقمية، وتمكين المستثمرين من الاستثمار في إنشاء شركات التقنية المالية، مع الحرص علـى انسجامها وتوافقها مع متطلبات بيئة الأعمال المالية والمصرفية الإسلامية، واتباع أساليب تضمـن توظيـف التقنية المالية لصالح المجتمـع والاقتصاد . وفي مطلع شهـر يناير ٢٠٢١ أعلن البنـك المركزي السعودي عـن إصدار «سياسـة المصرفية المفتوحة»[٢] كما تـم إقرار العديد مـن اللوائح التنظيمية والتشريعية، وتأهيل البنية التحتية المالية والمصرفية، وإطلاق أداة تقييم المسار التشريعي لشركات التقنية المالية، ومبادرة فنتك السعودية لدعم أبحاث التقنية المالية . كما قام البنك المركزي السعودي بإنشاء مسرعة التقنية المالية بهدف احتضان ودعم المبادرات والمؤسســات الفتيـة في قطاع التقنيـة المالية، وغيرها مـن المبادرات والإجـراءات الهادفة إلى تعزيز النظام البيئي للتقنية المالية في المملكة .

اشتراطات دول المجلس لإنشاء بنوك رقمية

لأجـل تنظيم إطـلاق البنوك الرقمية فقـد وضعت البنـوك المركزية والجهـات التنظيمية الأخرى في دول مجلس التعاون الخليجي، معايير واشتراطات تنظيمية انطلاقاً من دورها الرقابي والإشرافـي، فمثـلاً أصدر البنـك المركزي السعودي فـي فبراير ٢٠٢٠ مجموعة مـن الإرشادات والمعاييـر الإضافيـة لطلب منـح الترخيص للبنـوك الرقمية إلى جنـب المعاييـر والاشتراطات العامـة التي يفرضهـا البنك المركزي على إنشاء البنوك التقليدية. وقـد تضمنت أن يتخذ البنك الرقمـي شكل شركـة مساهمة محلية ، وأن يتوافر لدى المؤسسين خبرة ومعرفة في مجال القطاع المالـي، وخبرة ومعرفة مناسبة ذات صلة بالتقنية، ويمتلـك المؤسسون الأهلية والقدرة والملاءة المالية لدعم تأسيس البنك الرقمي، وأن يكون لديهم فريق متخصص من ذوي الخبرات المالية

(١) البنك المركزي السعودي، ٢٠٢٢ -

(٢) البنك المركزي السعودي، ورقة سياسة المصرفية المفتوحة ٢٠٢١ . -

والتقنيـة، وذلـك لمناقشـة الجوانب ذات العلاقة بالطلـب المقدم . كما أوجبـت على المتقدمين للحصـول علـى الترخيص إرفاق خطة عمـل واضحة تغطي بحد أدنى خطـة البنية التحتية لتقنية المعلومـات والتقنيات المبتكـرة التي سيتم طرحهـا، والتوقعات المالية للبنـك الرقمي المطلوب تأسيسـه، والفئة المستهدفة، والمنتجـات والخدمات المقترحة بما يتفق مـع الفئات المستهدفة. مـع تقديـم خطة التقييم الداخلي لكفايـة رأس المال، وخطة التقييم الداخلـي لكفاية السيولة مع طلب الترخيص للبنك . ومما ينبغي الإشارة إليه أن الإرشادات تضمنت أيضاً التأكيد على خضوع البنـوك الرقمية للمتطلبـات الاحترازية ذاتها التي تخضع لها البنوك التقليدية، وأن تتميز الحلول التقنيـة لـدى البنك الرقمي بالوصول السهـل والسريع إلى المعلومات بشـكل دقيق وكامل لتمكين البنك المركزي من أداء مهامه الإشرافية والرقابية.

أمـا مملكة البحرين فإنها تعتمد لقبـول الترخيص للبنوك الرقمية ذات الاشتراطات التي تطبقها على البنوك التقليدية.

٤,٢ : المزايا التي يمكن أن تحققها البنوك الرقمية في دول المجلس

١- تحفيز البنوك القائمة على اعتماد التقنيات الرقمية.

مـع تنامـي التقنيـة الماليـة وتحول البنـوك الرقمية إلى ظاهـرة مصرفيـة عالميـة جديـدة، وتزايد إقبال عمـلاء الخدمات المصرفيـة عليها . فقـد أصبحت البنوك بدول مجلس التعـاون الخليـجـي، لاسيما بعد تداعيـات جائحـة كورونـا، تتسابق فيما بينها لطـرح المزيـد مـن خدماتها المصرفيـة الرقميـة، وتقديم الحوافـز لمستخدميها، واعتمـاد تقنيات الذكـاء الاصطناعـي وأتمتـة العمليات لتطوير أدائها، مستهدفة الحصول على ميـزة استراتيجيـة، أو لأنهـا مدركـة أن القيـام بذلك أصبح ضـرورة استراتيجيـة لوجودها في السـوق، أو كلاهما، كمـا حصـل مع أغلب البنوك في العالم[١]، الأمر الذي زاد من حجم الاستثمارات التي يخصصها القطـاع المصرفي للتطـور الرقمي، وتقديم القسم الأكبر من خدماتهـا عبر المنصات الرقمية المصرفيـة المتكاملـة لكسب رضـا عملائها . واعتمـاد العديد من المبتكـرات الحديثة لتحسين خدماتهـا المصرفية كاعتماد القياسات الحيوية مثل الصـوت وبصمات الأصابع لسهولة الوصول إلـى الخدمات المصرفية من خـلال الأجهزة المحمولة أو أجهزة الحاسـوب أو أجهزة الصراف الآلـي، بحيث تكون أكثر ذكاء واستجابة لمتطلبـات العميل . كما سعى قسم منها إلى تحويل نمط عملياتهـا مـن مجرد بيع المنتجات والخدمات المصرفية إلى العمـلاء إلى نمط تقديم المنتجات والخدمات والاستشارات المالية معاً، ومعاملة كل عميل على أنه حالة خاصة لها متطلباتها وينبغي التعامـل معهـا بأسلـوب وآلية ليـس بالضرورة أن تنطبق علـى عميل آخر . كما سعـت البنوك إلى

(١) Eyup Kahveci , Bert Wolfs ."Digital banking impact on Turkish deposit banks performance" Banks and Bank Systems, 13(3),2018 ,p.48.

تحديـث ورقمنة البنية التحتية للمكاتب الخلفية وتعزيزها بالروبوتات للتعامل مع المهام المتكررة مثل طلبـات البيانات مـن المراجعين الخارجيين وروبوتـات تصحيح أخطـاء التنسيق والبيانات الخاصة بتحويل الأموال وغيرها من المهام .

فضـلاً عن ذلـك فإن الترخيص للبنـوك الرقمية في دول المجلس يحفـز البنوك الخليجية القائمـة أن تنشـأ فروع رقمية، وبالاستفادة من قاعدة عملائها يمكـن أن تحقق نجاح أسرع لهذه التجربة، ورضا أكبر لدى عملائها . و أن ذلك قد يعزز تنافسية البنوك الوطنية الخليجية في ظل سعي الكثير من البنوك الأجنبية إلى الدخول لسوقها، والتي قد تجد أن أيسر الطرق وأقلها كلفة للتوسـع فيها يتمثل في تأسيس بنوك رقمية اعتماداً علـى إمكاناتها التقنية في مراكزها الرئيسة، ومن هنا يمكن لها أن تتوسع بصورة أسرع على حساب البنوك الخليجية[١] .

بالإضافـة إلى أن إنشاء البنوك الخليجية لفـروع رقمية ييسر لها التوسع خارجياً حيث يميل العملاء غالباً إلى المصارف الأكثر وجوداً حول العالم بما يعزز لديهم الموثوقية ويسهل المبادلات . وكمثـال علـى أثر البنـوك الرقمية على البنـوك التقليدية نجد أن بنك أبو ظبـي الأول (في دولة الإمارات العربية المتحدة) قام برقمنة أغلب نشاطاته، بحيث أن نسبة ٨٥٪ من معاملاته في الربع الأول مـن عـام ٢٠٢١ أجريت رقمياً . وفي المملكة العربيـة السعودية ، زاد عدد العملاء الرقميين لبنك الراجحي من(١,٩) مليون عميل في عام ٢٠١٦ إلى (٧,٩) مليون عميل عام ٢٠٢٠ . فيما أنجز بنك قطر الوطني حوالي ٤١٪ من المعاملات عبر القنوات الرقمية عام ٢٠٢١[٢].

٢- المزايا والوفورات التي تحققها للعملاء

إلـى جانب ماتحققه البنوك الرقمية من سرعة وسهولـة ورخص نسبي، وتميز وخصوصية فـي الحصول على الخدمات المالية من قبل العمـلاء ، فإنها توفر قدراً ممتازاً من الأمان، خاصة وأن عنصـر الأمـان يعد فـي مقدمة اهتمامات عمـلاء البنوك في دول مجلس التعـاون الخليجي، ويتضح ذلك من خلال اعتماد البنوك الرقمية بروتوكولات أكثر ابتكاراً وأماناً من الناحية التقنية، مقارنـةً بالعديـد من البنوك التقليدية، والبحث عن أفضل الطـرق عالية التقنية للمصادقة داخل التطبيـق والدفع، كالتحقق من الهوية بالتعـرّف إلى الوجه، ومسح بصمات الأصابع، والتعرف إلى الصـوت، فضـلاً عن تنفيذ جميـع التزاماتها تجاه الهيئـات المصرفية التنظيميـة، التي منحتها الترخيص بما يمنحها مستـوى عالي من الأمان، ويحقق رضا عملائها . كمـا أن البنوك الرقمية توفر لعملائها خاصة من المشروعات الصغيرة والمتناهية الصغر ورواد الأعمال والمبتكرين من الشبـاب ممن لا يملكون الملاءة المالية والضمانات الكافيـة فرصاً ميسرة للحصول على التمويل

(١) صلاح فهد الشلهوب، «ما الذي ستضيفه البنوك الرقمية للقطاع المالي؟»، مقال منشور في صحيفة الاقتصادية الصادرة في المملكة العربية السعودية، عدد يوم ٢٧/نوفمبر/٢٠٢١ . . ٢٠٢١

(٢) IBS Intelligence Research.(2019) "Emerging Trends in Digital Banking" whitepaper .p17.

المناسب وبأساليب متعددة .

ثالثاً: فرص وتحديات البنوك الرقمية في دول المجلس

١,٣- الفرص المتاحة للبنوك الرقمية

لاريب أن العامل الأساس لنجاح وتمكين البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي يتمثل في دعم واحتضان حكومات دول المجلس لها، بهدف مواكبة دولها للتطورات المالية والتقنية العالمية ، والحصول على موقع إقليمي ودولي متقدم فيها، واستفادة مجتمعاتها من الوفورات المالية والاقتصادية التي تحققها، وأن ذلك ينسجم مع استراتيجياتها الاقتصادية ، فمثلاً من أبرز أهداف رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠ الوصول بحجم المدفوعات الإلكترونية إلى ٧٠٪ من إجمالي المدفوعات المالية بالمملكة وأن يصبح لدى ٨٠٪ من مواطني المملكة ممن بلغ سن الرشد حسابات بنكية بحلول ٢٠٣٠. مما يتيح للبنوك الرقمية وشركات التقنية المالية عموماً فرصاً كبيرة للنمو والتوسع . كما أن استراتيجية تطوير قطاع الخدمات المالية لمملكة البحرين للسنوات ٢٠٢٢-٢٠٢٦، أكدت على أهمية التوسع باستخدام منتجات التقنية المالية والبنوك الرقمية في إطار رفع مساهمة القطاع المالي في الناتج المحلي الإجمالي من ١٧٪ عام ٢٠٢١ إلى ٢٥٪ نهاية عام ٢٠٢٦ عبر المزيد من الجذب والتوطين لشركات التقنية المالية والبنوك الرقمية[١]

علاوة على ذلك يوجد العديد من الفرص الملائمة لتمكين البنوك الرقمية في دول مجلس التعاون الخليجي وأهمها:

١- ارتفاع نسبة تحويلات العمالة الوافدة إلى بلدانها

تشكل العمالة الوافدة النسبة الأعلى في هيكل القوى العاملة في جميع دول مجلس التعاون الخليجي، فقد أظهرت بيانات رسمية عام ٢٠٢٠ أن أكثر من ثلثي العمالة في دول مجلس التعاون (٦٩,٣٪) هي عمالة أجنبية وافدة، نحو (١٧) مليون عامل[٢] . وهؤلاء يحولون جل دخلهم إلى بلدانهم الأصلية ، حيث بلغت تحويلاتهم نحو (١١٣) مليار دولار عام ٢٠١٩[٣]. و معيارهم الرئيس لاختيار البنك أو الشركة المالية التي يحولون من خلالها يتمثل بانخفاض رسوم التحويل، وهنا يمكن للبنوك الرقمية التنافس مع شركات التقنية المالية المتخصصة بتحويل الأموال، ومع البنوك القائمة بتقديم باقة من الخدمات الأقل كلفة ، والأكثر سرعة، لهذه الشريحة من عملاء القطاع المالي والمصرفي في دول مجلس التعاون الخليجي.

(١) مصرف البحرين المركزي-استراتيجية تطوير قطاع الخدمات المالية(٢٠٢٢-٢٠٢٦) ، ص٤

(٢) مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية،٢٠٢٠

(٣) موقع العربية نت، ٢٠٢٠-

فقـد أكّـد علـى ذلك تقرير صادر عـن مركز فنتـك السعودية ٢٠٢٠ بالنصـ « ومما يدعم البنـوك الرقمية حجـم التحويلات المالية في المملكة والذي يعتبر ثاني أكبر سوق للتحويلات في العالـم بقيمـة (٣٠) مليار ريال ، وبحجم سوق إلكتروني يبلـغ(٢٨,٨) مليار ريال، بالإضافة إلى الزيادة الكبيرة في عمليات المدفوعات الإلكترونية من إجمالي المدفوعات»[١] . وقد أظهر تقرير نتائج المسح الوطني للتقنية المالية في المملكة العربية السعودية لعام٢٠٢١، أن ٦٥٪ من الأفراد والشركات تبحث عن حلول التقنية المالية التي تساعدهم على تسديد المدفوعات وتحويل الأموال بشـكل أسرع وأرخصـ وأسهل ، الأمر الذي يوفر فرصة سانحة للبنـوك الرقمية لسد هذه الفجوة في الخدمات المالية.

٢-انخفاض نسبة تمويل البنوك للمشروعات متناهية الصغر والصغيرة والمتوسطة

أوضـح تقريـر صادر عن البنك الدولـي منتصف عام ٢٠٢١ بعنـوان «المنافسة في إقراض الشـركات الصغيـرة والمتوسطـة فـي دول مجلـس التعـاون الخليجـي»، إن الشـركات الصغيرة والمتوسطـة (SMEs) تلعب دوراً هاماً في استراتيجيات تحقيـق التنمية المستدامة بدول مجلس التعاون الخليجي، وقدر عددها بنحو (٦٧٥) ألف شركة صغيرة ومتوسطة رسمية تشغل نسبة ٢٥٪ من العمالة بدول المجلس[٢] .

وأشـار البنـك الدولي، إلـى أن نسبة ٩٠٪ من الشـركات الصغيـرة والمتوسطة موجودة في السعوديـة ، ونسبة ٥٪ في الإمارات، فيما تتوزع الـ٥٪ المتبقية بين الدول الخليجية الأخرى. ويعد الحصـول علـى التمويل هو المشكلة الرئيسة التي تواجها ، حيث تنظر البنوك إلى تمويلها على أنه عالـي المخاطـر، مما يجعلها تضع فوائد إقراض مرتفعة، وتتجـاوز ١٠٪ غالباً . وأن ما يقرب من ١١٪ فقـط مـن هذه الشركات لديها إمكانية الوصول إلى الائتمان، ونحو ٤٠٪ منها تدرك صعوبة الحصـول على التمويل المصرفي . وتعد نسبة القروض الممنوحة للشركات الصغيرة والمتوسطة منخفضة جداً، حيث يبلغ متوسط نسبتها من إجمالي قروض البنوك في دول المجلس ٢٪ مقارنة بنسبـة ١٣٪ فـي منطقة الشرق الأوسط خارج منطقة دول مجلـس التعاون . وحيث إن من الأهمية بمـكان تيسيـر نفاذ المؤسسـات متناهية الصغـر والصغيـرة والمتوسطة إلى التمويـل المناسب والتـي فشلت البنوك بشقيها التقليدي والإسلامي مـن تحقيقه ، فذلك يمثل فرصة مواتية للبنوك الرقمية للتوسع والانتشار وكسب المزيد من العملاء من خلال قطاع المشروعات متناهية الصغر والصغيرة والمتوسطة .

٣-طول مدة فتح حساب بنكي للشركات الصغيرة ورواد الأعمال

مـن التحديات المصرفية التي يواجها رواد الأعمال فـي دول مجلس التعاون الخليجي طول

(١) فنتك السعودية،٢٠٢٠

(٢) knaB dlroW, 2021

مدة فتح حساب بنكي لشركاتهم الصغيرة ، ففي دراسة ميدانية أجرتها غرفة تجارة دبي بالتعاون مـع وزارة الاقتصاد بدولة الإمارات العربية المتحـدة عام ٢٠١٩، حول أبرز التحديات المصرفية التـي تواجههـا الشـركات الجديدة والناشئـة، يرى قرابة ٦٥٪ مـن رواد الأعمـال المشاركين في الاستطـلاع أن الخدمـات المصرفية تمثل التحدي الأول بالنسبة لهـم، حيث يستغرق فتح حساب مصرفـي فتـرة طويلة تصـل أحيانًا إلى ثلاثة أشهـر (غرفة تجارة دبـي،٢٠١٩) . كما أن دراسة أخـرى أعدتهـا شركة (منصة) Hub71 التقنيـة، أظهرت أن متوسط المـدة المستغرقة للشركة الناشئـة لفتـح حساب مصرفـي في دولة الإمارات هـو (٦٣) يومًا. كما أظهـرت الدراسة أن٣٠٪ مـن الشركات الناشئة ليس لديها حسابـات مصرفية ، الأمر الذي يدفع هذه الشركات إلى القيام بعملياتها اليومية من خلال البنوك الأجنبية التي لا تتخذ من دولة الإمارات مقرًّا لها، مما يكبّدها رسومًا تخضع لأسعار صرف أجنبي مرتفعة، ويؤدي في الوقت نفسه إلى تفويت فرص على البنوك فـي دولـة الإمارات[١] . ولا تختلف بقية دول المجلس عن دولة الإمارات في ذلك . مما يتيح فرصة سانحة للبنوك الرقمية وما توفره من تسهيلات للشركات الناشئة في الإحلال محل البنوك القائمة في فتح الحسابات وتوفير القروض المناسبة.

٤-ارتفاع نسبة الشباب من إجمالي عدد السكان

تشيـر إحصائيـات دول مجلس التعاون الخليجي إلى أن نسبـة (٧٨,٣٪) من القوى العاملة فـي دول المجلس عـام ٢٠٢٠ تقع أعمارهم بيـن (٢٥-٤٩) سنة. ضمن الفئـة المنتجة والنشطة اقتصاديـاً مـن السكان، ويبلغ عددهم نحو (٣٨,٢) مليون نسمـة[٢]. وهذه حقيقة مقلقة بالنسبة للبنـوك التقليديـة، إلا أنها محفزة للبنوك الرقمية وهي أن جيـل الشباب (جيل الألفية) لا يمتلك نفـس العلاقـة الموروثة مع البنوك التقليديـة كما تفعل الأجيال الأكبر سنـاً ، لا بل إنهم في سعي متواصل لأكتشاف كل ماهو جديد .

٥-ارتفاع نسبة استخدام الهواتف الذكية

تعد دول مجلس التعاون الخليجي من أكثر دول العالم استخداماً للهواتف الذكية في العالم ، فمثـلاً وفقـاً لدراسة أجرتهـا شركة «غوغل» منتصف عام ٢٠٢١، أن لـدى سكان دولة الإمارات العربية المتحدة البالغ عددهم (٩,٢) مليون نسمة، أعلى نسبة انتشار لاستخدام الهواتف الذكية فـي العالم، فيما تشيـر إحصائيات الهيئـة الاتحادية للتنافسية والإحصاء فـي الإمارات العربية المتحـدة لعـام ٢٠٢١ ، أن ما يزيد عن ٩٠٪ من سكان دولة الإمـارات والبحرين والمملكة العربية السعوديـة وقطر يستخدمون القنوات المصرفية الرقمية للخدمـات المصرفية عبر الإنترنت من

(١) Bear, Joshua (2020) "Whitepaper – Rethinking Banking for Startups". Hub71 Collaborates with UAE Banks, 23 June ,p16.

(٢) المركز الإحصائي لدول مجلس التعاون الخليجي،٢٠٢١

خـلال الهاتـف المحمـول[1] . ومما يسر ذلـك أن متوسط الدخـل مرتفع فـي دول المجلس، مما يمكـن المواطنين والمقيمين من شراء الهواتف الذكية الجديدة باستمرار، حيث يواصل مصنعوا الأجهـزة المحمولـة إطلاق إصـدارات أحدث من هواتفهـم وأنظمة التشغيـل الخاصة بهم بشكل مستمر .

٣,٢: تحديات البنوك الرقمية في دول المجلس

تواجـه البنـوك الرقمية في دول مجلـس التعاون الخليجي العديد مـن التحديات منها ماهو ناجم عن بيئتها الاقتصادية والاجتماعية ، ومنها ماتشترك به مع العديد من دول العالم فيما يلي أبرزها:

المنافسة مع بنوك تقليدية متمكنة

مـن التحديات التي تواجه البنـوك الرقمية الجديدة أنها تواجه بنوك تقليدية راسخة القدم في السوق، حيث مضى على أغلبها عدة عقود من الزمن، ولها علامة تجارية موثوقة ومعترف بها محلياً وإقليمياً، وعالمياً، وتمتلك موارد بشرية ذات خبرات متراكمة، ولديها قاعدة عملاء كبيرة، ولهـا علاقات اجتماعية طويلـة ومصالح متبادلة مع كبـار العملاء، وبالتالي فـإن فرصة اختراق عملائها من قبل البنوك الرقمية محدودة . فمثلاً أظهر تقرير نتائج المسح الوطني للتقنية المالية بالمملكـة العربيـة السعودية لعام ٢٠٢١ إلـى أن ٩٠٪ من عملاء البنوك القائمـة يثقون بعلاقتهم بالبنك الذي يتعاملون معه، وأن نسبة ٨٤٪ من العملاء يعتقدون أنهم يحصلون على خدمات عالية الجودة من البنوك القائمة، وأن نسبة ٨٣٪ من العملاء راضين عن أداء بنوكهم[2].

٢-أثر الشركات العائلية

إن الصفـة الغالبة للشركات في دول المجلس أنها شـركات عائلية، وذات روابط اجتماعية – اقتصاديـة راسخـة تمتد إلى القطاع المصرفي[3]، ومن الصعـب أن تغير خياراتها المصرفية، وتحول قيم مؤثرة من موجوداتها في البنوك القائمة إلى البنوك الرقمية الجديدة.

٣-الوازع الديني

قطـاع واسع من المواطنين في دول مجلس التعاون الخليجي يتعاملون مع البنوك الإسلامية منطلقين من وازع شرعي، ومن ثم فإن من الصعب أن يغيروا خياراتهم ويتحولوا نحو بنوك رقمية

---

(١) الهيئة الاتحادية للتنافسية والإحصاء في الإمارات العربية المتحدة ، تقريرحول التطور الرقمي بدولة الإمارات لعام ٢٠٢١، ص٢٢ .

(٢) مركز فنتك السعودية،٢٠٢١

(٣) د.أسعد حمود السعدون، «نحو رؤية واقعية للشركات العائلية في دول مجلس التعاون الخليجي»، بحث منشور في وقائع ملتقى: الشركات العائلية ودورها في اقتصاديات دول مجلس التعاون الخليجي ، الذي عقدته المنظمة العربية للتنمية الإدارية ، في قطر(٥-٧)/ يناير/٢٠٠٤ ، ص١٢٤.

افتراضية لم يحسم الرأي الشرعي حولها.

٤-انفتاح البنوك التقليدية على التقنية المالية

إن أغلب البنوك بدول مجلس التعاون الخليجي بنمطيها التقليدي والإسلامي قد باشرت بالانفتاح على التقنية المالية ولو بخطوات خجولة، وأجرت تحسينات في قسم من خدماتها المصرفية ونماذج أعمالها واعتمدت الرقمنة في عدد من نشاطاتها . وتحاول تضيق الفجوة بين كفاءة خدماتها وكفاءة الخدمات التي تقدمها البنوك الرقمية، فمثلاً في دولة الإمارات أطلق بنك الإمارات الوطني خدمة الدفع من شخص لشخص P2P بالهاتف المحمول، وأطلق بنك رأس الخيمة خدمة السحوبات النقدية بدون كارت، وغيرها من الخدمات المصرفية . الأمر الذي يجعل أغلب عملائها يتمسكون بها حفاظاً على استقرارهم وأمنهم المالي. وقد أظهرت االدراسات، ارتفاع نسبة المستخدمين للقنوات المصرفية الإلكترونية الرقمية للبنوك في الإمارات إلى ٩٠٪ من إجمالي عملاء البنوك . حيث أن النسبة الأ كبر من المواطنين والمقيمين في الدولة يستخدمون الهواتف المحمولة لإنجاز معاملاتهم المصرفية . والأمر نفسه في مملكة البحرين والمملكة العربية السعودية.

٥-الارتباط المؤسسي

إن أغلب عملاء البنوك في دول المجلس يرتبطون بعلاقة مؤسسية معها، حيث إنّ الكثير إن لم يكن جميع الوزارات والشركات العامة والخاصة توجه العاملين فيها إلى فتح حسابات ببنوك محددة، لها تعاملات معها، وفيها حسابات الوزارة أو الشركة، ويتم تحويل رواتبهم وأجورهم من خلالها . مما يجعل تغيير البنوك أمراً غير جذاب لعملائها.

٦-انخفاض نسب التكلفة إلى الدخل في البنوك التقليدية

إن العديد من بنوك التجزئة الرائدة في دول المجلس تتمتع بنسب تكلفة إلى الدخل تتراوح بين (٣٠-٣٥)٪ مقارنة بنسبة ٤٥٪ أو أ كثر في معظم الأسواق المتقدمة. وتمتلك البنوك الخليجية الحالية ودائع منخفضة التكلفة بسبب التوجه نحو الخدمات المصرفية الإسلامية[١]، مما يعزز من منافستها وتفوقها على البنوك الرقمية وبأنها أ كثر أماناً وأقل مخاطرة للعملاء من وجهة نظر.

٧-المخاطر الأمنية

على الرغم من أن البنوك الرقمية تضع الأمن في مقدمة أولوياتها ، وأن أنظمتها المصرفية مصممة بحيث تكون غير قابلة للاختراق تقريبًا، حيث تعتمد بروتوكولات أ كثر ابتكاراً وأماناً من الناحية التكنولوجية، مقارنةً بالعديد من البنوك التقليدية، فهي تعتمد الطرق عالية التقنية

(١) صحيفة الرأي الكويتية - تقرير عن الخدمات المصرفية الرقمية بدول المجلس منشور بعدد يوم ١٣/ نوفمبر/٢٠٢١ .

للمصادقـة داخـل التطبيـق والدفع، كالتحقق مـن الهوية بالتعـرّف إلى الوجـه، و الصوت ومسح بصمات الأصابع، علاوة على تغطية معظم البنوك الرقمية من قبل الهيئات التنظيمية الحكومية، مـا يضيـف مستوى آخر مـن الأمان، ويخلق مزيد مـن رضا العملاء، إلا أن الأمـن يبقى أحد أهم التحديات التي تواجه المسوقين للبنوك الرقمية بسبب المخاوف المتأصلة لدى الناس والمرتبطة بالخدمـات المصرفية عبـر الإنترنت، كالهجمات الإلكترونية والأنشطـة الاحتيالية . لكن غالبًا لا يـدرك المستخدمـون أن عاداتهم على الإنترنـت هي أيضاً قد تكون السبـب الرئيس في تعرضهم للخطر [١].

وبشـكل عام يتميز مواطنـوا دول المجلس بحساسيتهم العالية تجـاه المخاطر الأمنية التي ترافـق العمل المصرفي الرقمي والتـي منها مخاطر عدم التأمين الكافـي للنظم والمتعلقة بعدم توفيـر وسائل الأمن الكافية لنظم حسابات المصـرف مما يتيح إمكانية اختراق واستغلال بيانات العمـلاء من قبـل أشخاص غير مرخص لهـم بذلك، ويشمل ذلك الاحتيال فـي تطبيقات الهاتف المحمـول، الذي قـد يحدث عندما يقـوم المحتالون بإنشـاء تطبيقات وهمية للهاتـف المحمول، واحتيال الهوية بتجميع البيانات الشخصية ، وعمليات النصب التي تستهدف الابتزاز المالي، وقد تحدث «عند إجبار العميل على تحويل أمواله إلى حساب يسيطر عليه محتال بحجة أن هذه الأموال موجهـة إلى مستفيد شرعـي»[٢]. وتشير بعض الدراسات إلى تعرض حوالي ٢٢٪ من مستخدمي الخدمـات المصرفيـة الرقمية للهجوم من قبـل Zbot ، وهو البرنامج الخبيـث المصرفي الأكثر شيوعًا. علاوة على ذلك هاجم فيروس CliptoShuffler حوالي ١٥٪ ، و Emotet – ما يقرب من ١٤٪ من مستخدمي الكمبيوتر [٣].

القضايا الفنية

يمكن أن يؤثر استقرار الإنترنت وكفاءته، أو الأعطال التي تتعرض لها أبراجه وشبكاته على القدرة للوصول إلى حسابات العملاء في البنوك الرقمية . ومن الممكن أن تتعرض خوادم البنوك الرقميـة للتوقـف المتعمد والعرضـي . فيمثل ذلك تحديًا حيـث لا يقتصر الأمـر على عدم قدرة المستخدميـن على سداد المدفوعات أو إجراء المعاملات فحسب ، بل تبدأ أيضًا المخاوف بشأن أمان البيانات والأموال في الظهور[٤] ، الأمر الذي يمكن أن يحد من ثقة العملاء بالبنوك الرقمية .

---

(١) Sheila Mitham, 5 Issues and Challenges in the Online Banking Sector», Inbound FinTech company , Published on October 29, 2021 under Digital Marketing FinTech Trend . https://blog.inboundfintech.com

(٢) FinDev, https://www.findevgateway.org/ar/about-findev الموقع الإلكتروني لبوابة الشمول المالي من أجل التنمية بدون تاريخ

(٣) https://safeatlast.co/blog/online-banking-statistics .

(٤) Leon Perlman & Michael Wechsler ,» Mobile Coverage and its Impact on Digital Financial Services»,Regulatory Research, Columbia Institute for Tele-information, Columbia University, New York.2020:P32.

٧-الموارد البشرية الكفوءة

على الرغم من أن البنوك الرقمية ، وشركات التكنولوجيا المالية تحتاج عدد قليل من الموارد البشرية مقارنة بالبنوك التقليدية ، إلا أن لمواردها البشرية مميزات ومستوى راقي من المهارات التقنيـة والمالية الجديـدة، والمتنامية، مثل: مهـارات تطوير الأعمال ، ومهـارات ذكاء الأعمال، ومهـارات الامتثـال/ مكافحة غسـل الأموال، ومهرات الأمـن السيبراني، ومهـارات علم البيانات والتحليلات، ومهارات تعلم الآلة/ الذكاء الاصطناعي، ومهارات تطوير المنتجات، ومهارات إدارة المشاريـع، ومهارات هندسـة البرمجيات، ومهـارات تصميم واجهات المستخـدم (UI) وتجربة المستخـدم (UX) وغيرها من المهـارات التي يشهدها قطاع البنوك الرقميـة والتقنية المالية و تتميز بالديناميكية والتطور السريع . ولاتزال دول المجلس تفتقر لها ، وأن النظام التعليمي لايزال قاصـراً في توفير الأعـداد الكافية منها . فقد أظهـرت نتائـج المسـح الوطنـي للتقنيـة المالية الـذي أجرته فنتـك السعودية أن نسبـة ٨٨٪ من شـركات الخدمات المالية ذكـروا أن إيجاد المهارات المناسبة للتوظيف يعد أحد التحديات الرئيسية التـي تواجههـا هـذه الشـركات [١].

الخاتمة

أولاً: الاستنتاجات

إن الإقبـال الكبيـر على البنوك الرقميـة في دول العالم المختلفة يعـود إلى المزايا العديدة التـي تنفرد فيها عن البنوك التقليدية فهـي توفر الوقت والجهد ، و الخصوصية، وتحقيق الشمول المالـي، حيث يتم إنجـاز المعاملات بمختلف أنواعها من خلال الهاتـف النقال أو الحاسوب عبر شبكـة الإنترنـت أينمـا كان العميل وبأقـل كلفة مالية، وبأسـرع وقت . كما تتيح نقـل الأموال من حسـاب مصرفي إلى آخر حول العالم بيسر وبتحويلات مالية غير محددة ، وبرسوم متدنية إن لم تكن مجاناً . وتوفر خدمات تمويلية مصممة وفقاً لاحتياجات العميل وبخصوصية عالية، سواء كان فـرد أو مؤسسة، وبأساليب متنوعة، وتمنح المودعين لديهـا فوائد وأرباح مرتفعة مقارنة بالبنوك التقليدية.

البنـوك الرقمية في دول مجلـس التعاون الخليجي لم تزل في مرحلـة الطفولة، على الرغم مـن أن البيئة التنظيميـة والتشريعية والاجتماعية مهيئة في دول مجلـس التعاون الخليجي لزيادة أعدادها، وترصين تجربتها، مما يجعل من المتوقع إطلاق المزيد منها، بنمطيها البنوك الرقمية التقليدية والإسلامية، وبمصادرها الثلاث الرئيسية بنوك رقمية متفرعة عن بنوك قائمة، وبنوك رقميـة مستقلة تطلقها شـركات التقنية المالية أو بنوك رقمية تبنى على أساس الشراكة بين بنك قائم ومؤسسة رقمية تشكل واجهة أمامية، بينما تقع مسؤوليات العمليات على البنك ذاته.

(١) تقرير مركز فنتك السعودية،٢٠٢١

مثلمـا يوجـد العديد من الحوافـز لانتشار البنوك الرقميـة في دول المجلـس، فإنها تواجه تحديـات تشريعيـة واقتصاديـة واجتماعية وتقنية عديـدة ينبغي تظافر جهود البنـوك المركزية والهيئات التنظيمية الأخرى لتذليلها.

البنـوك الرقميـة ستحفز البنـوك التقليدية وتدفعها إلـى إصلاح نظامهـا الإداري والمالي والمصرفـي ونموذج أعمالها بالكامـل بما يتسق مع عصر التقنية الماليـة، وبما يستجيب للتحول الملموس في رغبات وتطلعات عملائها وبما يمنحها المزيد من المرونة والديناميكية.

لضمـان الاستقرار المالي ومنح عمـلاء البنوك الرقمية المستهدفيـن جرعات إضافية من الثقة والحماية وضعت البنوك المركزية والجهات التنظيمية الأخرى في بعض دول مجلس التعاون الخليجي(الإمارت ، السعودية ، والكويت) اشتراطات إضافية على منح الترخيص للبنوك الرقمية الافتراضيـة، مقارنة باشتراطات البنـوك التقليدية ، وعلى الرغم من وجاهة مبرراتها في الوقت الراهن ، إلا أنها تحد من توسع البنوك الرقمية في دول المجلس.

ثانياً: التوصيات

حتـى تتمكن البنوك الرقمية في دول مجلـس التعاون الخليجي من ترسيخ أقدامها في قطاع الخدمات المالية والمصرفية ينبغي اعتماد استراتيجيات مرحلية تستهدف تقسيم السوق، وجذب شريحة معينة من العملاء ، وتسعى إلى توفير متطلباتها بتنافسية عالية .

علـى البنـوك الرقمية أن تركز على توفيـر بدائل لنقاط الضعف فـي الخدمات المالية التي تقدمها البنوك التقليدية، وتسعى إلى توفيرها تحقيقا للشمول المالي، بدلاً من التنافس مع البنوك التقليدية في جميع نشاطاتها التمويلية.

ضـرورة تقليـص الاشتراطـات الإضافية علـى الترخيص للبنـوك الرقميـة، واعتماد ذات الاشتراطـات التي تخضع لها البنوك التقليدية كما هـو الحال في مملكة البحرين ، بما يجعل بيئة الاستثمارفي البنوك الرقمية أ كثر جاذبية وتنوعاً.

لاجل تحفيز المواطنين والمقيمين في دول مجلس التعاون الخليجي على التحول نحو البنوك الرقمية الوطنية من الضـروري أن تبادر مجموعة من الوزارات والمؤسسات الحكومية والشركات الخاصـة الكبيـرة بفتـح حسابات لها في البنوك الرقميـة ، وأن تتعامل معها أسـوة بتعاملاتها مع البنوك التقليدية .

ضرورة التعاون بين البنوك الرقمية والبنوك المركزية من جانب، ومؤسسات التعليم العالي مـن جانب آخـر لتضمين مقـررات البنوك والمؤسسـات المالية موضوعـات متخصصة بالتقنية المالية والبنوك الرقمية.

ضـرورة التعاون بين البنوك الرقمية والبنـوك المركزية من جانب ، والمؤسسات الإعلامية (صحافـة، تلفزيـون ، وغيرها) من جانب آخر ، للسعي لنشر الثقافة المالية الرقمية بنطاق واسع

بين المواطنين والمقيمين في دول المجلس.

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

أولاً: الكتب

البياتـي ، د. طاهـر فاضل و ميرال روحـي سمارة (٢٠١٣) . «النقـود والبنوك والمتغيرات الاقتصادية المعاصرة»، الأردن: دار وائل للنشر والتوزيع ، ط١.

الـوادي ، د. محمـود حسين وآخـرون (٢٠١٠) ، «النقود والمصارف»، عمـان : دار المسيرة للنشر والتوزيع.

ثانياً: البحوث والدراسات

بوضاوية ، د. مراد (٢٠١٩) . «المصارف الإسلامية الرقمية – رؤية مقاصدية»، مجلة بيت المشورة في قطر، ١١ ، ١١٧-١٥٢ .

بووقفة ، د. عبد الحق، د. عبد الله مايو (٢٠١٦) ، «دراسة تحليلية نقدية للبنوك والمؤسسات الافتراضية»، مجلة التنمية الاقتصادية، جامعة الشهيد حمه لخضر- الجزائر، ٢، ٢٢-٣٨ .

السعـدون ، د. أسعـد حمـود (٢٠٢١) ، «المصـارف الإسلاميـة وكسب رهـان التكنولوجيا المالية مع التطبيـق على المملكة العربية السعودية»، مجلة العلوم الشرعية الصادرة عن الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، ٥٥(١٩٩)، ٥٤٧-٥٩٤ .

السعـدون ، د. أسعـد حمود (٢٠١١) ، «نحـو رؤية واقعية للشركات العائليـة في دول مجلس التعـاون الخليجي»، بحث منشور في وقائع ملتقى: الشـركات العائلية ودورها في اقتصاديات دول مجلـس التعـاون الخليجي، الـذي عقدته المنظمـة العربية للتنميـة الإدارية ، فـي قطر(٥-٧)/ يناير٢٠٠٤، ١١٩-١٤٨ .

ثالثاً: التقارير

سوق أبو ظبي العالمي (٢٠١٨) « دليل ترخيص البنوك الرقمية في سوق أبو ظبي العالمي»، أبو ظبي – دولة الإمارات العربية المتحدة .

صحيفة الأنباء الكويتية (٢٠٢١) – تقرير حول جاهزية دول مجلس التعاون الخليجي لإنشاء بنوك رقمية، منشور في عدد يوم ١٨/ نوفمبر .

صحيفـة الـرأي الكويتية (٢٠٢١) – تقرير عن الخدمات المصرفيـة الرقمية بدول مجلس التعاون الخليجي، منشور بعدد يوم ١٣/ نوفمبر .

مركز الخليـج للدراسات الاستراتيجية (٢٠١٨) ، «العمالة الوافـدة في دول الخليج.. أرقام

ودلائل»، تقرير منشور في صحيفة أخبار الخليج البحرينية عدد يوم ٢٠/ أ كتوبر.

مركز فنتك السعودية (٢٠٢١)، التقرير السنوي لفنتك السعودية ٢٠٢٠ / ٢٠٢١.

مركز فنتك السعودية (٢٠٢١)، تقرير نتائج المسح الوطني للتقنية المالية .

المركـز الإحصائي لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية(٢٠٢٢)، «ملخص إحصاءات العمل في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية٢٠٢٠»، ٧.

رابعاً: المقالات في الصحف والمواقع الإلكترونية

داليـر،كلاوس ، شينـال جاينانتيـلال، وآخرون ، « فـرع البنك في العصـر الرقمي» ، مقال منشور في موقع شركة مكينزي بتاريخ ١٨/يوليو/٢٠١٨. https://www.mckinsey.com

الشلهوب ، د. صلاح فهد، «ما الذي ستضيفه البنوك الرقمية للقطاع المالي؟»، مقال منشور في صحيفة الاقتصادية الصادرة في المملكة العربية السعودية، عدد يوم ٢٧/نوفمبر/٢٠٢١

النقبي، ناهد، وائل اللبابيدي، «البنوك الرقمية خيار التحول الاستثنائي»، مقال منشور في صحيفة البيان الإماراتية عدد يوم ٦/يونيو/٢٠٢١

صحيفة البيان الإلكترونية عدد يوم ٢٩/ مارس/٢٠٢١ .

مصرف البحرين المركزي ، وحدة التكنولوجيا المالية والابتكار .https://www.cbb.gov bh/ar/fintech

Foreign Sources:

A: Books:

1 - Chris ,Skinner (2014), «Digital Bank : Strategies to Launch or Become a Digital Bank» . Singapore : Marshall Cavendish International [Asia] Pte Ltd.

2 - Moyle, Andrew & Fiona Maclean . (2016), «World-First Regulatory Sandbox Open for Play in the UK», Latham & Watkins .

B: Research, Articles and Reports:

1 - Albarrak,M & Sara Alokley.(2021) «FinTech:Ecosystem, Opportunities and Challenges in Saudi Arabia» Journal of Risk and Financial Management, (14)10 ,11 - 3.

2- Ali, Hassnian& Hazik, Mohamed & Hadia, Saqib & Muhammad ,Hassan.(2019), «Global Landscape of the Islamic Fintech:Opportunities, Challenges and Future Ahead». Comsats Journal of Islamic Finance, (4) 2, 2953-.

3- A, P. P. Perera & H.M.S. Priyanath,(2018) «Impact of Internet Banking Service Quality on Customer Satisfaction: An Empirical Investigation of Customers in Sri Lanka», International Journal of Management, IT & Engineering, (8) 2, 197220- .

4- Bear, Joshua (2020) "Whitepaper – Rethinking Banking for Startups". Hub71 Collaborates with UAE Banks, 23 June .

5- Beeston, Mark.(2019), «The rise and role of FinTech for financial institutions: Why FinTech, and why now?», Journal of Securities Operations & Custody, (12)1, 4148- .

6- Douglas, W & Arner Janos & Ross P, (2017),«FinTech and RegTech Enabling Innovation While Preserving Financial Stability», Georgetown Journal of International Affairs, (3)18, 4658-.

7- Fluckinger, Don «What is customer experience management (CEM or CXM)?», 222020/7/ https://www.techtarget.com.

8- IBS Intelligence Research.(2019) «Emerging Trends in Digital Banking» whitepaper, 128-.

9- Irum, Saba & Rehana Kouser& Imran Chaudhry.(2019),«FinTech and Islamic Finance-Challenges and Opportunities". Review of Economics and Development Studies, (5)4 , 581590-.

10- Kahveci, Eyup & Bert Wolfs(2018) ." Digital banking impact on Turkish deposit banks performance" Banks and Bank Systems, (13)3 , 48-57 .

11- Lumpkin, S & Sebastian Schich .(2020)" Banks, Digital Banking Initiatives and the Financial Safety Net: Theory and Analytical Framework ", Journal of Economic Science Research, (3)1, 2446-.

12- Malyshev, Alex (2021)," What Is Digital Banking? Meaning, Types and Benefits", An article published sdk.finance 's website, Nov, 01 .

13- Mitham , Sheila (2021)," 5 Issues and Challenges in the Online Banking Sector", Inbound FinTech company,Published on 29 October under Digital Marketing FinTech Trend . https://blog.inboundfintech.com .

14- Perlman, Leon & Michael Wechsler ,(2020)" Mobile Coverage and its Impact on Digital Financial Services",Regulatory Research, Columbia Institute for Tele-information, Columbia University, New York.

15 - Wambaa, Samuel & Jean, Robert & Ransome, Bawackc & John, G. (2020) “Bitcoin , Blockchain, and FinTech: A Systematic Review and Case Studies in the Supply Chain” Journal of The Management of Operations ,(31), 115142-.

16- Yazici, Selim (2019) “The Analysis of FinTech Ecosystem In TURKEY”, Journal of Business, Economics and Finance -JBEF , (8)4 ,188-197 .

أ.عدنان مروان عدنان الديري
باحث دكتوراه – قسم الفقه وأصوله – كلية الشريعة – الجامعة الأردنية

Adnan Mrwan Adnan Al-Diery
PhD Researcher - Department of Jurisprudence and its Principles
Faculty of Sharia - University of Jordan

أ. د. عبد الله علي محمود الصيفي
أستاذ دكتور – قسم الفقه وأصوله – كلية الشريعة – الجامعة الأردنية

Prof. Dr. Abdullah Ali Mahmoud Al-Saifi
Professor Doctor - Department of Jurisprudence and its Fundamentals
Faculty of Sharia - University of Jordan

تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها
دراسة فقهية مقارنة مع القانون الأردني

Women's Appointment for Arbitration and the Execution of her Judgment - a comparative jurisprudential study with Jordanian law

ملخص

تناول هذا البحث مسألة تولية المرأة التحكيم، والخلافات الفقهية فيه، ومدى نفاذ حكم المرأة إذا رضي بها الخصوم حَكَماً، حيث بيَّن الباحثان آراء الفقهاء ومذاهبهم في هذه المسألة الجزئية، مع بيان دليل كل مذهب، وما يرد عليه من مناقشات وإشكالات علمية، مع بيان الرأي المختار، وتحرير محل النزاع، ومن ثَمَّ عمل مقارنة مع القانون الأردني، والرأي الذي أخذ به القانون من آراء الفقهاء، وتوصل الباحثان –بحسب آراء الفقهاء– إلى أن المرأة تُمنع من توليتها التحكيم ابتداء إذا كان هناك من هو أصلح منها من الرجال، ولكنها إذا وُليته؛ فإن حُكمها يكون نافذاً، وتترتب عليه آثاره الشرعية ويلزم به الخصوم، كما وذهب القانون الأردني إلى صحة تولية المرأة التحكيم، ونفاذ حكمها، سواء كان ذلك في قضايا الشقاق والنزاع، أو التفريق للافتداء في المحاكم الشرعية، أو كان ذلك في المحاكم النظامية في القضايا المدنية أو التجارية كما نص عليه قانون التحكيم الأردني.

الكلمات المفتاحية: تحكيم، المرأة، التولية.

Abstract

This research deals with the issue of women's accession to arbitration and the jurisprudential disputes about it, and it discusses to what extent woman's rule is enforceable if the opponents accept her as a judge. The researchers showed the views of the jurists about this partial issue, with an explanation of the evidence of each view and the discussions and scientific questions that come to it, with the statement of the chosen opinion and the extraction of the subject of the dispute, and then by making a comparison with the Jordanian law, and the opinion taken by the law.

The researchers concluded - according to the views of the jurists - that a woman is prevented from being appointed for arbitration in the beginning if there is someone who is more fit than her among the men, but if she is appointed, then her ruling will be enforceable and will have legal effects and oblige the opponents. Her judgment, whether in cases of discord, dispute or separation for ransom in Sharia courts, or in regular courts in civil or commercial cases as stipulated in the Jordanian Arbitration Law.

Keywords: arbitration, women, appointment.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي العربي الهاشمي الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، ورضي الله تعالى عن صحابته السابقين الأولين المرضيين، وعلى تابعيهم ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فـإن عقد التحكيم من العقود المهمة التي شرعها الدين الإسلامي محاولة لفض النزاعات بيـن النـاس من غير اللجوء إلى المحاكـم والقضاء؛ وذلك بالإصلاح بينهـم وحل مشكلاتهم عن طريق تولية حكمين برضا الأطراف المختصمين، وذلك تخفيفاً على القضاة، وسرعة الإجراءات التـي يتم بها عقد التحكيم، إضافـة إلى محاولة لفت أنظار الناس إلى أهمية التحكيم وطرق فض النـزاع بشتـى الوسائل عـن طريق إشراك المجتمع فـي مساعي الصلح بين النـاس، وتعزيز هذه القيمة المهمة، ومن المعلوم أن المرأة تتولى مكاناً مركزياً في المجتمع، فهي نواة الأسرة المسلمة، ومربيـة الأجيـال، والنصف الآخر الذي تتكامل به مع الرجل مـن أجل تحقيق التوازن الذي تتم به حيـاة المجتمعات، فمن أجل ذلك ولأهمية دور المرأة في المجتمع ومن ذلك الإصلاح بينهم؛ فقد حـاول الباحثـان دراسة أقوال الفقهاء لبيان مسألة مهمة مـن المسائل المندرجة في باب القضاء وهي تولية المرأة عقد التحكيم ونفاذ حكمها، حيث حاول الباحثان استقراء كلام الفقهاء وأدلتهم

في هذه المسألة، مع عمل مقارنة مع القانون الأردني، والرأي الذي استند إليه من آراء الفقهاء.

مشكلة البحث.

تتلخص مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية:

أولاً: ما حكم تولية المرأة التحكيم في الفقه الإسلامي؟

ثانياً: ما آراء الفقهاء وأسباب اختلافهم في حكم تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها إذا رضي بها الخصوم حَكَماً؟

ثالثاً: ما رأي القانون الأردني في تولية المرأة التحكيم، وأيُّ قول من أقوال الفقهاء أخذ به القانون واستند إليه؟

أهمية البحث

تظهر أهمية هذا البحث في أنه يعالج مسألة من المسائل التي يكثر الجدل والكلام فيها في قضية من القضايا التي تعتبر اليوم محل نظر وتأمل لدى كثير من الباحثين حول اتجاهاتهم من المرأة وولايتها وحكمها وقضائها وإصلاحها بين الناس، إما عن طريق توليتها القضاء، وإما عن طريق عقد التحكيم، وخصوصاً أنَّ القوانين المعاصرة قد نظمت أصول هذه الولايات، وكل ما يتعلق بها، فجاءت هذه الدراسة من أجل استقراء كلام الفقهاء في هذه المسألة استقراء فقهياً دقيقاً، مع محاولة بيان أدلتهم والأصول التي بنوا عليها مذاهبهم وأقوالهم، مع تحرير محل النزاع والأقوال في هذه المسألة، وبيان الرأي المختار، والعمل الذي عليه القوانين الأردنية اليوم، وموقفها من تحكيم المرأة.

أهداف البحث

تتلخص أهداف هذا البحث في النقاط التالية:

أولاً: بيان حكم تولية المرأة التحكيم في الفقه الإسلامي.

ثانياً: بيان آراء الفقهاء وأسباب اختلافهم في حكم تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها إذا رضي بها الخصوم حَكَماً.

ثالثاً: بيان رأي القانون الأردني في تولية المرأة التحكيم، وأيُّ قول من أقوال الفقهاء أخذ به القانون واستند إليه.

الدراسات السابقة

تناول الباحثون مسألة تولية المرأة التحكيم عندما بحثوا في أحكام عقد التحكيم في الشريعة الإسلامية بشكل عام كشرط من شروط الحَكَمين عند الكلام على شرط الذكورة، وتناولوه أيضاً عندما بحثوا في حكم تولية المرأة القضاء؛ باعتبار أن التحكيم فرع عن القضاء؛

فالدراسات السابقة المتعلقة بهذا الموضوع على قسمين اثنين؛ الأول: الدراسات التي تناولت هذه المسألة الجزئية حصراً، والثاني: الدراسات التي ذكرته تبعاً عند بحث تولية المرأة القضاء.

القسم الأول: الدراسات السابقة التي تناولت تولية المرأة التحكيم على سبيل الحصر:

بحث: مدى تولي المرأة التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي دراسة مقارنة، للباحث: سيد أحمد محمود، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الدولي: حقوق المرأة في مصر والدول العربية، جامعة الإسكندرية، كلية الحقوق، ٢٠١٠م، (٣٥٧-٣٩٠).

حيث قام الباحث في هذه الدراسة ببحث اختلاف الفقهاء في مدى تولي المرأة التحكيم، وفي القانون الوضعي كذلك، وخاصة في القانون المصري، ولكن هذه الدراسة وإن كانت تبحث في اختلاف الفقهاء في مدى تولي المرأة التحكيم؛ إلا أن الباحث قد اقتصر فيها على عرض أهم آراء الفقهاء وأدلتهم من غير التوسع في مناقشتها وبحثها، وإنما غلب على دراسته العرض لا التحليل، ومن ذلك أنه عندما عرض لرأي الحنفية اكتفى بذكر أن رأيهم كان رأياً وسطاً بين كلا الاتجاهين مع ذكر تعليل واحد ومن غير بيان أي دليل على قولهم أبداً، كما وأن الغالب على هذه الدراسة هو البحث القانوني لا البحث الفقهي، وقد توسع الباحث في ذلك، بل وقد خرج عن موضوع بحثه في بعض المواضع، وعلى هذا فإن هذا البحث يختلف عن هذه الدراسة في الأمور التالية:

أولاً: استقراء أقوال الفقهاء ومذاهبهم في هذه المسألة استقراء دقيقاً، مع محاولة تحرير نسبة الأقوال إلى أصحابها، والاختلاف في ذلك.

ثانياً: ذكر أدلة كل مذهب من مذاهب الفقهاء بشكل تفصيلي كلٌّ على حدة، مع تحرير أقوالهم، والمعتمد منها.

ثالثاً: تحرير محل النزاع في حكم تولية المرأة التحكيم، والأصل الذي بُني عليه الخلاف بين الفقهاء.

رابعاً: مقارنة أقوال الفقهاء مع القانون الأردني، وذلك على خلاف هذه الدراسة التي توسعت في المقارنة مع القانون المصري.

خامساً: الالتزام بالبحث الفقهي في هذه المسألة، والاكتفاء ببحث هذه المسألة من غير التطرق إلى غيرها من مواضيع التحكيم.

القسم الثاني: الدراسات السابقة المتعلقة بتولية المرأة القضاء؛ على اعتبار أن التحكيم فرع منه:

أولاً: نور الدين، رابعة العدوية محمد (٢٠٠٧م)، وضع المرأة في الشريعة الإسلامية وحكم توليتها الحكم والقضاء، رسالة ماجستير، جامعة النيلين، كلية الدراسات العليا، السودان.

ثانيـاً: الشلش، محمد محمـد (٢٠٠٧م)، حكم تولية المرأة القضـاء دراسة فقهية مقارنة، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية.

ثالثـاً: القيسـي، ضياء حمود خليفـة، ومهيدي، ثائر حميـد، (٢٠١١م)، حكـم تولي المرأة القضاء في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، المجلد (٣)، العدد (٩).

رابعـاً: عوضـ، نصـر عبد الكريـم نصـر (٢٠١٢م)، حكم تولـي المرأة القضـاء في ضوء المستجدات المعاصـرة، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، نابلس، فلسطين.

منهج البحث

يقوم هذا البحث على المناهج العلمية التالية:

أولاً: المنهـج الاستقرائـي: وذلـك باستقراء أقـوال الفقهاء ومذاهبهم، وجمـع كل ما يتعلق بالمادة العلمية المطلوب بحثها من مظانها المعتمدة.

ثانياً: المنهج التحليلي: وذلك عن طريق تعليل أقوال الفقهاء وإرجاعها إلى أصولها المعتمدة.

ثالثـاً: المنهـج المقارن: وذلـك بعرض مواطن الاتفـاق بين الفقهاء، ثـم الاختلاف بينهم، وتحرير محل النزاع، مع تعليله، ومقارنته بالقانون الأردني.

إجراءات البحث

يقوم هذا البحث على مجموعة من الإجراءات منها:

أولاً: عزو الآيات القرآنية إلى سورها ووضع اسم السورة ورقم الآية بجانبها.

ثانياً: كتابة الآيات القرآنية بالخط العثماني من المصحف المدني الشريف.

ثالثـاً: تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث مـن المراجع الحديثية المعتمدة مع بيان درجة الحديث إن لزم ذلك.

رابعاً: توثيق نسبة الأقوال الفقهية من الكتب المعتمدة في كل مذهب، وتحرير المعتمد منها.

خطة البحث

تم تقسيم هذه الدراسة إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة على النحو التالي:

المقدمـة: واحتوت على مشكلة البحـث، وأهميته، وأهدافه، والدراسـات السابقة، والمنهج العلمي.

المبحث الأول: اختلاف الفقهاء في تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: منع تولية المرأة التحكيم مع عدم نفاذ حكمها.

المطلب الثاني: جواز تولية المرأة التحكيم مع نفاذ حكمها.

المطلب الثالث: منع تولية المرأة التحكيم ابتداء ولكن مع نفاذ حكمها إذا وقع بالفعل.

المبحث الثاني: أدلة الفقهاء في حكم تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أدلة من منع تولية المرأة التحكيم مع عدم نفاذ حكمها.

المطلب الثاني: أدلة من أجاز تولية المرأة التحكيم مع نفاذ حكمها.

المطلب الثالث: أدلة من منع تولية المرأة التحكيم ابتداء ولكن مع نفاذ حكمها إذا وقع بالفعل.

المبحث الثالث: الرأي المختار في تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها.

المبحث الرابع: مقارنة مع القانون الأردني.

الخاتمة: واحتوت على أهم النتائج، والتوصيات المقترحة في هذه الدراسة.

المبحث الأول:

اختلاف الفقهاء في تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها، وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: منع تولية المرأة التحكيم مع عدم نفاذ حكمها.

يـرى أصحاب هذا القول بأنه لا يجوز أن تكـون المرأة حَكَماً ابتداء، ويحرم توليتها التحكيم مطلقـاً، فـإذا قام شخص بتوليتها التحكيم؛ فإنـه لا ينفذ حكمها على الخصـوم، ويعتبر حكمها باطـلاً بحيـث لا يترتب عليـه آثاره على الخصـوم، ولا يلزم حكمهـا قضاءً، وفيما يلـي بيان ذلك وتفصيله عند أصحاب هذا القول من المذاهب الفقهية:

أولاً: مذهب المالكية

يـرى المالكية في مشهور المذهب بأنه لا يجوز تولية المـرأة التحكيم، ويعتبر حكمها باطلاً غيـر نافذ؛ وذلـك لأن الذكورة في التحكيم شرط مـن شروط الصحـة؛ ولأن الحَكَم حاكم وإمام مقتـدى به، فلا يصح الحكم من النساء، ولا الاقتداء بهنَّ؛ لنقصهنَّ في العقل والدين؛ لأن المرأة لا يتأتـى منهـا أن تبرز إلـى المجالس، ولا أن تخالـط الرجال، ولا أن تفاوضهـم مفاوضة النظير للنظير؛ لأنها إن كانت فتاة فقد حَرُمَ النظر إليها وكلامها، وإن كانت كهلة عفيفة فإنه لا يمكن أن يجمعها والرجال مجلس تزاحمهم فيه وتكون منظرة لهم[1].

وهـذا باعتبار مشابهة التحكيم لولاية القضاء، فتكون جميـع الشروط المطلوبة في القضاء مطلوبـة في التحكيم ومنها شـرط الذكورة[2]؛ لأن الأنوثة تمنع من زجـر الظالمين وتنفيذ الحق، وذلـك اعتبـاراً بنقصهـا الحاصل في الطبـع؛ لأن للرجال زيادة قـوة في النفس والطبع ما ليس للنسـاء؛ لأن طبع الرجـال غلب عليه الحرارة واليبوسة، فيكون فيه قـوة وشدة، وطبع النساء غلب عليـه الرطوبة والبرودة، فيكـون فيه معنى اللين والضعف، وذلك عدا عـن الفضيلة الموجودة في الرجـال من الزيـادة في العقل والتدبير، ولأن كلام المرأة قد يكـون فتنة، وبعض النساء قد تكون صورتهـا فتنـة، ولهذه الاعتبـارات جميعها مُنعت المرأة مـن تولي التحكيم والقضـاء وعدم نفاذ أحكامها في كل ذلك[3].

وقد سُئل الإمام مالك كما جاء في المدونة عن تحكيم المرأة حيث قيل له: «أرأيت الحكمين إذا حُكِّمـا مَنْ هما؟ وهل يجـوز أن يكون في الحكمين المرأة، والعبد، والصبي، والرجل المحدود،

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن (٤٨٣/٣)؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (١٨٤/١٣)؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل (٣٤٤/٢)؛ الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير (٥١٣/٢)؛ عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل (٢٨٥/٨-٢٨٦).

(٢) القرافي، الذخيرة (٣٧/١٠).

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (١٦٩/٥)؛ المصدر السابق (١٦/١٠)؛ خليل، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب (٣٨٨/٧)؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (٢٦/١).

ومـن هو على غير الإسـلام؟ قال: قال مالك: ليسـت المرأة من الحُكَّام، فالصبـي، والعبد، ومن هـو على غيـر الإسلام أبعـد ألا يجـوز تحكمهم إلا بالرضـا من الرجـل والمـرأة وإلا بالبعثة من السلطان»([1]).

ثانياً: مذهب الشافعية.

ذهـب الشافعيـة بلا خلاف بينهم إلى أن المرأة لا يجوز لهـا أن تكون حَكَماً، وأنَّ حُكمها إذا قضـت بـه يعتبر باطلاً غير نافـذ؛ وذلك لأنه يشترط فـي المحَكَّم ما يشترط فـي القاضي، ومن شـروط القاضـي عندهم الذكورة، فمن أراد تولية حَكَم فإنه يجـوز له ذلك بشرط أهلية القضاء، والمقصـود بالأهلية عندهم هي الأهلية المطلقة عن خصوص تلك الواقعة، فإذا تبيَّن أن المولَّى عقـد التحكيـم ليس أهلاً للقضاء بـأن تكون امرأة مثلاً فإنه لا ينفذ حكمهـا قطعاً، ويعتبر حكمها باطـلاً، وذلـك لأن الحَكَم إما أن يعتبر حاكماً أو وكيلاً، فإن كان حاكماً فإنه لا بد من اعتبار شرط الذكـورة فيـه كما هو الأصل المقرر، وإن كان وكيلاً فإنه قد اقترن بوكالته ولاية اختيار الحاكم له، ولا يصح فيمن رُدَّ الحُكْم إليه نظرٌ إلا أن يكون بهذه الصفة[2].

وإنمـا اشتـرط الشافعيـة الذكورة في التحكيم والقضـاء؛ لأن المرأة لا يليـق بها أن تجالس الرجـال وأن ترفع صوتها بينهم؛ لاحتيـاج القاضي والمحَكَّم لمخالطة الرجـال والعلماء والشهود والخصـوم عـادة، وهي ممنوعة من ذلك؛ لما فيها من الفتنة لهم، وهـي مأمورة بالتخدُّر والتستر منهم، فلا يجوز للمرأة أن تكون قيِّمة على الرجال؛ لأن للرجال فضيلة في العقل والرأي، والتحكيم والقضـاء باعتبار مطلق الولاية متضمنان لمعنى القوامة، وهي خاصة بالرجال لا النساء وإن تعلَّق بقولهنَّ أحكام[3].

ثالثاً: مذهب الحنابلة

ذهب الحنابلة إلى عدم جواز تولية المرأة التحكيم كالمالكية والشافعية؛ وذلك لأن المعتبر في المحَكَّم عندهم أن يكون صالحاً للقضاء، فإن لم يكن كذلك لم يصحَّ تحكيمه، والذكورة شرط فـي تولي القضـاء فالتحكيم كذلك؛ لأن حكم المحَكَّم لازم كحكم القاضي فيعتبر فيه ما يعتبر في القاضي[4].

وتعليل اشتراط الذكورة عندهم؛ لأن المرأة ضعيفة الرأي ناقصة العقل ليست أهلاً للحضور

---

(١) سحنون، المدونة (٢/٢٦٦-٢٦٧).

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (٩/٦٠٤)؛ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/٥٨٣)؛ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين (١١/١٢٢)؛ الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٦/٢٦٧).

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية (١١٠)؛ البغوي، التهذيب في فقه الإمام الشافعي (٨/١٦٧)؛ الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤/٢٧٨)؛ الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٨/٢٣٨).

(٤) ابن قدامة، المغني (١٠/٩٤)؛ ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع (٨/١٥٩)؛ المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٢٨/٣٢٤)؛ اللاحم، المطلع على دقائق زاد المستقنع: فقه القضاء والشهادات (١/٨٠).

فـي محافـل الرجال كثيرة النسيان والغلـط[1]، حيث جاء في نيل المآرب بشـرح دليل الطالب في اعتبـار شرط الذكورة شرطاً فـي القضاء وبالتالي كونـه شرطاً للتحكيـم؛ لأن المحَكَّم والقاضي «يحضـره محافـل الخصوم والرجال، ويحتاج فيه إلى كمال الرأي وتمـام العقل والفطنة، والمرأة ناقصـة العقل ضعيفة الـرأي ليست أهلاً للحضور في محافل الرجـال، ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة ما لم يكن معهنَّ رجل»[2].

المطلب الثاني: جواز تولية المرأة التحكيم مع نفاذ حكمها

يـرى أصحاب هذا القول بأنه يجوز أن تتولى المرأة التحكيم مطلقاً، وأن حكمها يعتبر نافذاً علـى الخصـوم إذا قضت به، ويكون ملزماً لهـم قضاءً، وقد نُسِب هذا القـول إلى بعض المالكية، والإمـام ابـن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، وابن حزم الظاهـري (ت ٤٥٦هـ)، وفيما يلي بيان ذلك وتفصيله:

فأمـا الإمـام ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، فقد نُسِب لـه القول بأنه يجوز أن تكون المرأة حاكمـاً علـى الإطلاق في كل شـيء دون استثناء في المحكوم به[3]؛ لأن جـواز حكمها معلَّل بجواز فتياها[4]؛ لأنه ليس من شرط الفتوى الذكورة حتى تجوز فتوى المرأة بذلك[5]، ولأن الجامع بينهما أن كلاً منهما فيه إخبار وإظهار للحكم في موضع الخصومة ومجلس الحكم.

وقـد علل ابـن رشد (ت ٥٩٥هـ) هذا القـول للإمام الطبري (ت ٣١٠هـ) بقوله: «ومن رأى حكمها نافذاً في كل شيء قال: إن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا مـا خصصـه الإجماع من الإمامة الكبرى»[6]، فمن الملاحـظ في هذا التعليل أنه قد بنى جواز تحكيم المرأة كما يرى الإمام الطبري على اعتبار قدرتها على الفصل في الخصومات بين الناس من غير ملاحظة شيء آخر؛ وذلك باعتبار أنها عارضة على الحكم وليست مؤثرة فيه.

وفـي هـذا المعنى نقل الإمـام الثعلبي المالكـي (ت ٤٢٢هـ) حجة قول الإمـام الطبري (ت ٣١٠هـ) التي احتـج بها أبو الفرج بن ظرارة في المناظرة التي جـرت بينه وبين القاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) في مجلس الخلافة ببغداد أن علل جواز حكم المرأة بأن الغرض من الحُكَّام تنفيـذ الأحكام، وسماع البينات، والفصل بين الخصـوم، والقضاء بينهم، وذلك متأت من المرأة

(١) الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٢٤٣/٧-٢٤٤)؛ البهوتي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات (٤٩٢/٣).

(٢) التغلبي، نيل المآرب بشرح دليل الطالب (٤٤٧/٢).

(٣) ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات (٢٥٨/٢)؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢٤٣/٤)؛ الأسيوطي، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود (٢٩٠/٢).

(٤) الماوردي، أدب القاضي (٦٢٦/١).

(٥) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي (١٠٦)؛ ابن حمدان، صفة المفتي والمستفتي (١٨٣).

(٦) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢٤٣/٤).

كتأتيه من الرجل فلا فرق بينهما إلا كالفرق بين الذكر والأنثى وهذا القدر غير مؤثر في ذلك[1].

وهـذا الـرأي منسوب للإمـام الطبري (ت ٣١٠هـ) كمـا نسبه له مجموعة مـن العلماء كما مـر بيانـه، وغير موجود في كتبه المطبوعة حسب اطلاع الباحثيْـن، ولعله موجود في بعض النسخ المخطوطـة التي تُنسب للإمام الطبري (ت ٣١٠هـ)، ولكن الإمام أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ) أنكر صحة نسبة هذا القول للإمام الطبري (ت ٣١٠هـ) حيث قال كما جاء في كتابه أحكام القرآن: «ونُقـل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين أنـه يجوز أن تكون المرأة قاضية، ولم يصح ذلك عنـه، ولعلـه كما نُقل عن أبي حنيفـة (ت ١٥٠هـ) أنها إنما تقضي فيما تشهـد به، وليس بأن تكون قاضية على الإطلاق، ولا بأن يُكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة على الحكم إلا في الدماء والنكاح، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستبانة في القضية الواحدة، بدليل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة[2]، وهذا هو الظن بأبي حنيفة وابن جرير»[3].

أما الإمام ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) فإنه يرى جواز تولية المرأة التحكيم مطلقاً؛ لأن المـرأة يجـوز لها أن تكـون وصية أو وكيلة، ولم يأت نص من منعهـا أن تلي بعض الأمور ومن ذلك عقد التحكيم[4].

وهـذا الرأي أي جواز تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها هو مذهب بعض المالكية كمطرِّف (ت ٢٢٠هـ)، وأشهب (ت ٢٠٤هـ)، وابن حبيب (ت ٢٣٨هـ)، وابن الماجشون (ت ٢١٣هـ)، وأصبغ (ت ٢٢٥هـ)، فقالـوا: إن حكم المـرأة ماض إذا كان ممـا يختلف الناس فيـه، وإذا كانت المرأة بصيرة عارفة مأمونة فإن تحكيمها وحكمها جائز إلا في خطأ بيِّن[5].

المطلب الثالث: منع تولية المرأة التحكيم ابتداء ولكن مع نفاذ حكمها إذا وقع بالفعل

يـرى أصحـاب هذا القول أنَّ المـرأة ممنوعة من تولي التحكيم ولا يجوز لهـا أن تكون حَكَماً ابتـداء، ولكنهـا إن وُلِّيت وحَكَمت بين الخصوم فإن تحكيمها يكـون نافذاً وتترتب عليه آثاره ويلزم الخصوم به قضاءً، إلا أن يكون ذلك في الحدود والقصاص، وهو مذهب الحنفية، وفيما يلي بيان ذلك وتفصيله:

حيـث يرى الحنفية أن المرأة إذا حَكَمت بين الخصوم فإن حكمها يكون نافذاً قضاءً؛ وذلك لأن الحَكَـم فيما بين الخصمين هو بمنزلة الحاكم المولَّـى، وشرطه أن يكون أهلاً للشهادة، فمن كان أهلاً للشهادة؛ فقد صَلح أن يكون قاضياً، ومن صَلح أن يكون قاضياً؛ فقد صحَّ أن يكون حَكَماً؛

(١) الثعلبي، المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس (١٥٠٧/٣)؛ ابن بزيزة، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين (١٣٥٥/٢).

(٢) سيأتي تخريجه.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن (٤٨٢/٣).

(٤) ابن حزم، المحلى بالآثار (٥٢٧/٨-٥٢٨).

(٥) الباجي، المنتقى شرح الموطأ (٢٢٨/٥)؛ المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل (١٠٢/٨).

ولأن حُكْـم المحَكَّم لازم على الخصوم فأشبه القاضـي فاعتُبر شرطه، فإذا حكَّم خصمان امرأة فقـد نفذ حكمهـا عليهما لا على غيرهما، ونفـاذ حُكْم المرأة مقيَّد فيمـا إذا كان في غير الحدود والقصاص لأحد تعليلين اثنين؛ الأول: أن المرأة ليست أهلاً للشهادة في الحدود والقصاص؛ لأن شـرط المحَكَّم أن يكون أهلاً للشهادة كالقضاء، والمرأة ليست كذلك فيهما، والثاني: أن التحكيم عنـد الحنفية لا يجوز في الحدود والقصاص؛ لأنه لا ولاية للخصمين على دمهما؛ ولهذا لا يملكان الإباحـة فلا يستباح برضاهما؛ ولأن الإمام متعيِّن لاستيفائهما؛ ولأن حكم المحَكَّم ليس بحجة في حق غير المحكِّمين فكانت فيه شبهة، والحدود والقصاص لا تُستوفى بالشبهات[1].

وقـد جاء في المحيط البرهاني في تعليل نفاذ حُكْم المرأة أن «شرط جوازه أن يكون الحَكَم من أهل الشهادة؛ لأن الحَكَم فيما بين المحكِّمين بمنزلة القاضي المولَّى في حق الكل، وإنما يصح تقليـد القضاء لمـن صلح شاهداً، فكذا ههنـا ويشترط أن يكون أهلاً للشهـادة وقت التحكيم، ثم قـال: ويجـوز أن يجعلا بينهما امرأة يعني يجوز إذا حكَّما بينهما امرأة وأراد به فيما سوى الحدود والقصاص؛ لما ذكرنا أن التحكيم ينبني على الشهادة، والمرأة تصلح شاهدة فيما سوى الحدود والقصاص؛ فتصلح حَكَماً»[2].

وقـد بيَّن الإمـام ابن الهمام (ت ٨٦١هـ) أن محل النزاع هو فـي نفاذ حكمها ولزومه، لا في جواز توليتها التحكيم ابتداء، بمعنى أن المرأة لا يجوز توليتها التحكيم والقضاء ابتداء، ولكن إذا ولِّيـت بالفعـل فهل حكمها يكون ملزماً ونافذاً؟ حيث قال: «ما ذكـر غاية ما يفيد منع أن تستقضي وعدم حله، والكلام فيما لو وُلِّيت وأثم المقلد بذلك أو حَكَّمها خصمان فقضت قضاءً موافقاً لدين الله أكان ينفذ أم لا؟ لم ينتهض الدليل على نفيه بعد موافقته ما أنزل الله، لا أن يثبت شرعاً سلب أهليتهـا، وليس في الشرع سوى نقصان عقلها، ومعلوم أنـه لم يصل إلى حد سلب ولايتها بالكلية، ألا تـرى أنها تصلح شاهـدة وناظرة في الأوقـاف ووصية على اليتامى، وذلـك النقصان بالنسبة والإضافة، ثم هو منسوب إلى الجنس فجاز في الفرد خلافه، ألا ترى إلى تصريحهم بصدق قولنا: الرجـل خير من المـرأة مع جواز كون بعض أفـراد النساء خيراً من بعض أفـراد الرجال، ولذلك النقص الغريزي نسب ﷺ لمن يُوليهنَّ عدم الفلاح، فكان الحديث متعرِّضاً للمُولِّين ولهنَّ بنقص الحال، وهذا حق، لكن الكلام فيما لو وُلِّيت فقضت بالحق لماذا يبطل ذلك الحق؟»[3].

(١) السرخسي، المبسوط (١١١/١٦)؛ المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي (١٠٨/٣)؛ الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (٩٤/٢)؛ البابرتي، العناية شرح الهداية (٣١٨/٧).

(٢) برهان الدين، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه (١١٧/٨).

(٣) ابن الهمام، فتح القدير (٢٩٨/٧).

المبحث الثاني:

أدلة الفقهاء في حكم تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها، وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: أدلة من منع تولية المرأة التحكيم مع عدم نفاذ حكمها

من الممكن أن يُستدل لمن منع تولية المرأة التحكيم، وأبطل حكمها، وجعله غير لازم ونافذ بالأدلة التالية:

أولاً: من القرآن الكريم.

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فقد بيّن الحق سبحانه وتعالى في هذه الآية أن الرجال يفضلون على النساء بما أودعه الله سبحانه وتعالى فيهم من زيادة القوة العقلية والبدنية، فالرجال مقدمون في الولايات على المرأة، ومن ذلك ولاية التحكيم؛ لما تقتضيه القوة الفكرية التي لديهم، وضعفها في المرأة، وسرعة تأثرها، فتقدُّم الرجال على النساء بالمنزلة والدرجة يترتب عليه تقدمهم في ولاية التحكيم والقضاء؛ لأن الغالب على المرأة الضعف، والعطف، والرأفة، والرحمة، والتأثر، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى اختلال القضاء، واضطراب الأحكام، والعبرة بالغلبة؛ لأن الذي يغلب على حال الرجال هو القوة، والحزم، والشدة، بخلاف النساء، والتحكيم والقضاء يحتاجان إلى موازنة هذا بذاك لتحقيق العدل وقطع النزاعات، والفصل في الخصومات بين الناس[1].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ﴾ (البقرة: ٢٨٢) فقد بيَّن الله سبحانه وتعالى أن الأصل في الشهادة هي شهادة الرجال لا النساء، فإن لم يوجد؛ عُدِل ذلك إلى شهادة رجل مع امرأتين، فالمرأة في معنى الاستقلال لما كانت دون الرجل أثر ذلك في شهادتها وولايتها جميعاً، ولكن لا يُسلب الأمران عنها مطلقاً، ولمَّا أثر نقص الأنوثة في منصب الولاية فقد سلب ذلك استقلال المرأة بالشهادة إلا أن يكون معها رجل، وظاهر الآية يقتضي أن تكون شهادة النساء شهادة ضرورة معدولاً بها عن أصل الشهادة فإنه قال: ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ﴾ فاقتضى الظاهر عدم القدرة على الرجلين إلا أنه جُوِّز على خلاف الظاهر للإجماع، وشرط كون الرجل معهنَّ، فلم يجعل لهنَّ رتبة الاستقلال، ومعنى قوله: ﴿ أَن تَضِلَّ ﴾ هو إما أن تخطئ وإما أن تنسى، وقوله: ﴿ فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ﴾ إما أنها تجعلها كذكَر من الرجال، وإما أنها تذكرها إذا نسيت، فالآية فيها اعتبار العدد؛ أي لأجل أن إحداهما إن ضلت الشهادة بأن نسيتها ذكرتها الأخرى،

---

(١) الرازي، مفاتيح الغيب (٦/٤٤١)؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٣/١٢٤-١٢٥)؛ ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المعروف بالتحرير والتنوير (٢/٤٠١-٤٠٢).

والعلة في الحقيقة هي التذكير، ولكن لما كان الضلال سبباً له أنزل منزلته، وفيه إشعار بنقصان عقلهن، وقلة ضبطهن، ولأجل ذلك كله منعت المرأة من تولي التحكيم والقضاء؛ فإذا كان اعتبار الشهادة لأجل ذلك؛ فالتحكيم والقضاء الذيْن هما عبارة عن ولاية من الولايات أولى وآكد بهذه المعاني[1].

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ ﴾ (النساء: ٣٤) فقد بيَّن الله سبحانه وتعالى أن للرجال قوامة على النساء بسبب ما فضل الله سبحانه به الرجال على النساء بزيادة العقل والدين والولاية، وذلك بالقيام عليهنَّ بتعليمهنَّ وتأديبهنَّ وإصلاح أمرهنَّ، فقوله: ﴿ قَوَّٰمُونَ ﴾ مبالغة من القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه وحفظه بالاجتهاد، فقيام الرجال على النساء هو على هذا الحد، وتعليل ذلك بالفضيلة والنفقة يقتضي أن للرجال عليهنَّ استيلاءً وملكاً ما[2]، قال النيسابوري (ت ٨٥٠هـ): «والضمير في بعضهم للرجال والنساء جميعاً أي إنما كانوا مسيطرين عليهنَّ بسبب تفضيل الله بعضهم وهم الرجال، على بعضٍ وهم النساء، وقيل: وفيه دليل على أن الولاية إنما تستحق بالفضل لا بالتغلب والاستطالة والقهر، وذكروا في فضل الرجال العقل، والحزم، والعزم، والقوة، والكتابة في الغالب، والفروسية، والرمي، وأن منهم الأنبياء، والعلماء، والحكماء، وفيهم الإمامة الكبرى وهي الخلافة، والصغرى وهو الاقتداء بهم في الصلاة، وأنهم أهل الجهاد، والأذان، والخطبة، والاعتكاف، والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق، وفي الأنكحة عند الشافعي، وزيادة السهم في الميراث والتعصيب فيه، والحمالة تحمل الدية في القتل الخطأ، والقسامة، والولاية في النكاح، والطلاق، والرجعة، وعدد الأزواج، وإليهم الانتساب، وكل ذلك يدل على فضلهم، وحاصلها يرجع إلى العلم والقدرة، ومنها سبب خارجي وذلك أنهم فضلوا عليهنَّ بما أنفقوا أي أخرجوا في نكاحهنَّ من أموالهم مهراً ونفقة»[3]، ولأجل هذه المعاني من تفضيل الرجل على المرأة ومنها في الولايات لم يجز أن تكون المرأة حَكَماً عليهم؛ لأن هذا يبطل المعنى الثابت بالنص من قوامة الرجل على المرأة لا العكس، فإذا أثبتنا حُكماً للنساء على الرجال فقد أبطلنا قوامة الرجال عليهنَّ، وهذا لا يجوز عملاً بظاهر الآية.

ثانياً: من السنة النبوية

الدليل الأول: عن أبي بكرة قال: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل، بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل

(١) الماوردي، تفسير الماوردي: النكت والعيون (٣٥٦/١)؛ الكيا الهراسي، أحكام القرآن (١٤٥/١-١٥١)؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١٦٤/١).

(٢) الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (٣٠٢/٣)؛ البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (٢٠٧/٢)؛ ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٤٧/٢).

(٣) النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان (٤٠٨/٢).

فارس قد ملَّكوا عليهم بنت كسرى، قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[1].

ووجه الدلالة في الحديث أن النبي ﷺ قد نسب عدم الفلاح مطلقاً لمن يُولِّي المرأة شأناً من شؤون المسلمين، وفيه دليل على أن المرأة لا تلي الإمارة، ولا التحكيم، ولا القضاء، وهو دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأحكام العامة بين المسلمين، وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها؛ ففي الحديث إخبار عن عدم فلاح من وَلِيَ أمرهم امرأة مطلقاً، وهم منهيُّون عن جلب عدم الفلاح لأنفسهم مأمورون باكتساب ما يكون سبباً للفلاح[2].

الدليل الثاني: قوله ﷺ: «من رابه شيء في صلاته فليسبح، فإنه إذا سبَّح التُفت إليه، وإنما التصفيق للنساء»[3].

فالنبي ﷺ قد منع النساء من التسبيح مخافة الافتتان بهنَّ؛ لأن أصوات النساء قد تكون فتنة للرجال؛ من أجل أن صوت المرأة رخيم في أكثر النساء وربما شغلت بصوتها الرجال المصلين معها؛ ولهذا مُنعت من الأذان والإقامة والجهر بالقراءة في الصلاة، فالنبي ﷺ منعها من النطق في الصلاة لئلا يُسمع كلامها مخافة الافتتان بها، فمنعها من التحكيم والقضاء الذي يشتمل على الكلام، والفصل في نزاعات الخصوم، والذي يتطلب سماع أقوالهم، والجلوس معهم، وسماع أقوال الشهود؛ أولى وآكد في المنع والحرمة[4].

الدليل الثالث: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها»[5]، وجاء عن عبد الله ابن مسعود -رضي الله عنه- قال: «أخروهنَّ من حيث أخرهنَّ الله»[6].

فقد جعل النبي ﷺ خير صفوف النساء في الصلاة آخرها، وشرها أولها؛ لأن آخر صفوف النساء الحاضرات مع الرجال أبعد عن مخالطة الرجال ورؤيتهم وتعلق القلب بهم عند رؤية حركاتهم وسماع كلامهم ونحو ذلك، وذم أول صفوفهنَّ لعكس ذلك؛ لما فيه من مقاربة أنفاس الرجال والنساء، فقد يخاف أن تشوِّش المرأة على الرجل، والرجل على المرأة، فأبعد الرجل عن

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى كسرى وقيصر، حديث رقم: (٤٤٢٥)، (٨/٦).

(٢) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٢٨/٨)؛ القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (٤٦٠/٦)؛ الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام (٥٧٥/٢-٥٧٦).

(٣) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب من دخل ليؤم الناس فجاء الإمام الأول فتأخر الأول أو لم يتأخر جازت صلاته، حديث رقم: (٦٨٤)، (١٣٧/١).

(٤) ابن بطال، شرح صحيح البخاري (١٩٣/٣)؛ ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١٠٨/٢١)؛ الطوسي، الخلاف (٢١٤/٦).

(٥) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب خير الصفوف، حديث رقم: (٤٤٠)، (٣٢٦/١).

(٦) الحديث أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الصلاة، باب شهود النساء الجماعة، حديث رقم: (٥١١٥)، (١٤٩/٣)؛ قال ابن حجر: رجاله ثقات، العسقلاني، تغليق التعليق على صحيح البخاري (١٦٧/٢).

المرأة بُعداً تنتفي معه الفتنة قطعاً أو غالباً؛ ولأن النساء مأمورات بالستر والاحتجاب، فقربها من الرجل قد يؤدي إلى الفتنة لها وله، فإذا كان أمر الصلاة كذلك؛ فإن أمر ولاية المسلمين كالقضاء والتحكيم أولى بالمنع لما يترتب على ذلك من الفتنة مع الكلام مع الرجال، لما يستلزم ذلك من مخالطتهم، وسماع أقوالهم، وخصوماتهم، وحفظاً لها من أهل الطمع والشرور، فمنعها عن ذلك آكد في الحرمة[1].

الدليل الرابع: عن أبي سعيد الخدري قال: «خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمرَّ على النساء، فقال: يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتكنَّ أكثر أهل النار، فقلن: وبمَ يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للُبِّ الرجل الحازم من إحداكنَّ، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصلِّ ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها»[2].

وفي هذا الحديث بيَّن النبي ﷺ علة جعل شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل بسبب نقصان عقلها؛ لأن احتياج المرأة لامرأة أخرى لتصحيح شهادتها مؤذن بقلة ضبطهنَّ، وهو مشعر بنقص عقلها؛ لأن ملاك الشهادة هو العقل مع اعتبار الأمانة والصدق، فشهادة المغفل ضعيفة، وإن كان قوياً في الدين والأمانة، وليس المقصود من ذكر النقص في النساء لومهنَّ على ذلك؛ لأنه من أصل الخلقة، بل للتنبيه على ذلك تحذيراً من الافتتان بهنَّ[3]، وإذا كان الأمر كذلك في اعتبار شهادة المرأة، فعدم جواز توليتها التحكيم وولاية القضاء أظهر في التعليل؛ لأن قلة ضبط المرأة بالنقصان الحاصل في عقلها مؤثر في حرمة توليتها؛ لما يترتب عليه من اضطراب الأحكام بين الناس، والعبرة بالغالب؛ لأن «النادر من الجنس يلحق بالغالب منه في الحكم»[4].

ثالثاً: القياس

الأول: القياس على منع المرأة من تولي الولاية العظمى والقضاء: وذلك أن شرط المحَكَّم هو صلاحيته للقضاء، والذكورة شرط فيهما جميعاً؛ أي الولاية العظمى والقضاء، ولهذا لا يصح توليتها ولا قضاؤها، والمرأة لا تصلح للولاية العظمى اتفاقاً، ولا لتولية البلدان؛ ولهذا لم يولِّ النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاءً ولا ولاية بلد فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً، وكذا لم ينقل أن المرأة كانت تتولى التحكيم بين الخصوم وفصل المنازعات بين الناس، فمن رد تحكيم المرأة فقد شبهه بالولاية العامة والقضاء؛ لبطلان حكمها

(١) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١٥٩/٤-١٦٠)؛ السيوطي، قوت المغتذي على جامع الترمذي (١٣٢/١-١٣٣)؛ البكري، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين (٥٦٨/٦).

(٢) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، حديث رقم: (٣٠٤)، (٦٨/١).

(٣) المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مرقاة المصابيح (٨١/١-٨٢).

(٤) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (١٣٥/٥).

في كل منهما وعدم نفاذه، فكذا تحكيمها[١].

الثاني: القياس على منعها من الإمامة في الصلاة: وذلك أن المرأة لا يجوز لها أن تكون إماماً في الصلاة على الرجال بحال؛ لأن في إمامتها افتتاناً بها؛ ولأنه لما لم يجز أن تساويهم في الصف كانت من أن تتقدمهم أبعد، ولأن الإمامة ولاية وموضع فضيلة، وليست المرأة من أهل الولايات، فالأنوثة نقص ذاتي لا يزول، فإذا كانت المرأة ممنوعة من إمامة الرجال في الصلاة بسبب خوف الافتتان بها؛ فإن منعها من أن تكون حَكَماً عليهم آكد بقياس الأَوْلى[٢].

الثالث: القياس على منعها من مخالطة الرجال: وذلك أن المحَكَّم يحتاج إلى مخالطة الرجال، والمرأة مأمورة بالتخدر والتستر، فعمل المرأة حَكَماً فيه تشبه بعمل الرجال؛ والمرأة إذا تشبهت بالرجال؛ فإن ذلك يوجب مخالطة الرجال لها ورؤيتها والافتتان بها، وقد ورد عن أم سلمة قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا سلَّم قام النساء حين يقضي تسليمه، ومكث يسيراً قبل أن يقوم، قال ابن شهاب أحد رواة الحديث: فأرى والله أعلم أن مكثه لكي ينفذ النساء قبل أن يدركهنَّ من انصرف من القوم»[٣]، ففي هذا الحديث كراهة مخالطة الرجال للنساء في الطرقات فضلاً عن البيوت، ومن باب أَوْلى في الفصل في خصوماتهم، ونزاعاتهم، ومشكلاتهم، إذا كانت حَكَماً عليهم[٤].

الرابع: القياس على كراهة القضاء وهو غضبان: وذلك أنه قد يطرأ على المرأة بعض العوارض الخَلقيَّة كالحيض، والحمل، والرضاع، والنفاس، والتي قد تؤدي إلى اضطراب مزاجها، واعتلاله، واختلاله، وهو الذي قد يؤدي إلى فساد حكمها إذا ما كانت متلبسة بتلك العوارض، ذلك أن كراهة قضاء القاضي وهو غضبان؛ لأن الغضب يُغير العقل والفهم، وذلك يمنعه من الاجتهاد ويورثه النسيان ويشوش فيه فهمه[٥]، فكذلك تحكيمها؛ لأن هذه الأمور قد أثرت في نقصان عقلها كما مر بيانه، وإذا كان ذلك كذلك؛ لم يجز لها أن تكون حَكَماً؛ لأن هذه الأمور قد تُغير من فهمها أو خُلُقها، وهما ممنوعان من الحاكم الذي يحكم بين الناس، قال الإمام الشافعي: «هذا أنه أراد أن يكون القاضي حين يحكم في حال لا تغير خُلُقه ولا عقله، والحاكم أعلم بنفسه، فأي حال أتت عليه تغير خُلُقه أو عقله انبغى له أن لا يقضي حتى تذهب، وأي حال صيرت إليه سكون الطبيعة واجتماع العقل انبغى له أن يتعاهدها فيكون حاكماً عندهما»[٦].

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢٤٣/٤)؛ ابن قدامة، المغني (٣٦/١٠).

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (٣٢٦/٢-٣٢٧)؛ ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين (٢٠٢/٣).

(٣) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب التسليم، حديث رقم: (٨٣٧)، (١٦٧/١).

(٤) ابن الرفعة، كفاية النبيه في شرح التنبيه (٦٧/١٨)؛ العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (٢٥٣/٣).

(٥) العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي (٣٧/١٣).

(٦) الشافعي، الأم (١٠٠/٧).

المطلب الثاني: أدلة من أجاز تولية المرأة التحكيم مع نفاذ حكمها

مـن الممكن أن يُستدل لمن أجـاز تولية المرأة التحكيم، وأنفذ حكمها، وجعله لازماً، بالأدلة التالية:

أولاً: من القرآن الكريم

الدليل الأول: قوله تعالـى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾ (النسـاء: ٣٥) فهذه الآية دليل مـن أدلـة مشروعية التحكيم، والأمر الذي جاء فيها هو بعث حَكَم مـن أهل الزوج، وحَكَم من أهل الزوجة؛ للإصلاح بينهما، والأمر في هذه الآية للعموم، ولم يأت فيها تخصيص الرجل على المرأة فـي الحُكْم، فالله -سبحانه وتعالى- خاطـب المسلمين بذلك، وأمرهم ببعثة الحكمين عند خوف الشقـاق بيـن الزوجين للنظـر في أمرهما، ولم يخصـص بالأمر بذلك بعضهـم دون بعض، فإذا حَكَمت المرأة بين المتخاصمين برضاهما؛ نفذ حُكمها وترتب عليه آثاره[١].

الدليـل الثانـي: قولـه تعالـى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ (النسـاء: ٥٨) ففـي هذه الآية أمر الله عـز وجـل بأداء الأمانات، والحكم بين الناس بالعدل، والأمر فـي الآية للعموم، فيشمل الرجل والمرأة معاً، فإذا حَكَمت بالناس على مقتضى الحق والعدل فقد نَفَذَ حُكمها، ولا يجوز إبطاله لأنها أنثـى، وهذا الخطاب شامل لجميع الولاة والأمراء والحكَّام ويدخل فيه جميع الخلق[٢]، قال الإمام الجصاصـ: «وهذا أوْلـى؛ لأن قوله تعالى إن الله يأمركم خطاب يقتضـي عمومه سائر المكلفين، فغيـر جائز الاقتصـار به على بعض الناس دون بعضـ إلا بدلالة، وأظنُّ من تأولـه على ولاة الأمر ذهب إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ لما كان خطاباً لولاة الأمر كان ابتـداء الخطـاب منصرفاً إليهم، وليس ذلك كذلك؛ إذ لا يمتنـع أن يكون أول الخطاب عموماً في سائر الناس وما عطف عليه خاصاً في ولاة الأمر على ما ذكرنا في نظائره في القرآن وغيره»[٣].

ثانياً: من السنة النبوية والآثار

الدليـل الأول: عـن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راعٍ في مال سيده ومسؤول عن رعيتـه، قـال: وحسبت أن قد قال: والرجل راعٍ في مال أبيه ومسؤول عن رعيته، وكلكم راعٍ ومسؤول

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن (٣٢٨/٨).
(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٢٥٨/٥).
(٣) الجصاص، أحكام القرآن (١٧٢/٣).

عن رعيته»[١].

ففـي هذا الحديـث أثبت النبي ﷺ للمرأة حق الرعاية، والرعاية نـوع من أنواع الولاية؛ لأن الراعي هو الحافظ المؤتمن الذي يقوم بإصلاح ما يتولاه من الأمور[٢]، فإذا كان الشارع قد اعتبر جنسـ ولايـة للمرأة؛ فقـد دل ذلك على أن ولايتها معتبـرة، فيجوز لها أن تلـيَ الحُكم بين الناس، وتفصل في منازعاتهم وخصوماتهم[٣].

الدليل الثاني: رُوي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه ولَّى الشفاء وهي أم سليمان بنت أبي حثمة سوق المدينة وهي امرأة[٤].

فـإذا كان عمـر قد وَّلى الشفاء وهي امرأة سوق المدينة، وكما هو معلوم فلا بد لوالي السوق مـن الحكـم بين الناس ولو في صغار الأمور؛ فقد دلَّ ذلك على أنه يجوز للمرأة أن تكون حَكَماً بين الناس[٥].

ثالثاً: القياس

الأول: القياس على الإفتاء: ووجهه أن التحكيم والإفتاء فيهما إخبار عن الحكم الشرعي في محل النزاع؛ وذلك لأن الفتوى والحُكم كلاهما خبر عن الله تعالى ويلزم بهما المكلف شرعاً، وكما هـو معلوم فإن الذكورة لا تشترط في من يلـي الإفتاء، فكذلك التحكيم، بجامع أن في كليهما بياناً للحكم وإظهاراً له[٦].

الثانـي: القياس على قدرة الرجـل: وذلك على اعتبـار أن كل من توافرت فيـه القدرة على الفصـل في الخصومات بين الناس؛ فإن حكمـه يكون جائزاً، وهذا هو الأصل الكلي، ويُستثنى من ذلـك الإمامة الكبرى لتخصيصها بالإجماع، وعلى هـذا فإنه يصح للمرأة أن تكون حَكَماً، ولا تعد أنوثتها مانعاً من الحكم؛ لأنها لا تؤثر في فهمها للحجج، وفصلها في الخصومات، وذلك لمساواتها للرجل في القدرة على الفصل في الخصومات بين الناس[٧].

الثالـث: القياس علـى الوكالة: وذلك علـى اعتبـار أن التحكيم من باب الوكالـة لا من باب الولايـة؛ والذكـورة ليست شرطاً فـي الوكيل؛ لأن الشرط هو أن كل من جـاز له أن يتصرف لنفسه في شيء؛ فقد جاز له أن يوكل أو يتوكل فيه إلا لمانع، والمرأة من أهل التصرف، فكما جاز لها أن

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، حديث رقم: (٨٩٣)، (٥/٢).

(٢) الخطابي، معالم السنن (٢/٣)؛ القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٢٤٠٢/٦).

(٣) ابن حزم، المحلى بالآثار (٥٢٧/٨-٥٢٨).

(٤) نسبه إلى عمر: ابن حزم، المحلى بالآثار (٥٢٧/٨-٥٢٨)؛ الباجي، المنتقى شرح الموطأ (٢٢٨/٥).

(٥) الباجي، المنتقى شرح الموطأ (٢٢٨/٥).

(٦) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين (١٥٠/٤)؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٣٥٩/٨)؛ التُسُولي، البهجة في شرح التحفة (٣٤/١).

(٧) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢٤٣/٤)؛ عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي (١٤٤).

تكـون وكيلاً؛ فقد جاز لها أن تكـون حَكَماً، فإذا حَكَمت في خصومة؛ فإن حكمها يكون نافذاً، فمن جعـل التحكيم من باب الوكالة؛ فإنه لم يراعِ فيه الشـروط المذكورة في الولاية إذا لم يكن ذاهب العقل، ومن جعله من باب الولاية في حكم خاص؛ لم يجز فيه إلا الشروط المذكورة في المولَّى[1].

المطلب الثالث:

أدلة من منع تولية المرأة التحكيم ابتداء ولكن مع نفاذ حكمها إذا وقع بالفعل.

اتفـق الحنفيـة مع القائلين بمنـع تولية المرأة التحكيـم من وجه، ومـع القائلين بنفاذه من وجـه آخـر، فاتفقوا مع الذين منعـوا توليتها على عدم جواز أن تكون المـرأة حَكَماً ابتداء، وحملوا الأدلـة التي استدل بهـا الجمهور على عدم جواز التولية ابتداء مع ترتـب الإثم عليه ووافقوهم في ذلك، ولكنهم خالفوهم في النفاذ إذا قضت بالحق والعدل، واتفقوا في ذلك مع الذين قالوا بنفاذ حكمها؛ للأدلة التي ذكروها، ومن الممكن أن يُستدل لهم كذلك بالأدلة التالية:

أولاً: من القرآن الكريم

قولـه تعالـى: ﴿ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ ﴾ (البقرة: ٢٨٢) ففي هذه الآية جواز أن تكون المرأة شاهدة في الأموال؛ وذلك لأن شرط الشهادة هو العقل؛ لأن من لا يعقل؛ لا يعرف الشهادة، فكيف يقدر على أدائها؟ ولأن الشهادة تجري مجرى الولايات والتمليكات، فمن حيـث جريانها مجرى الولايات؛ فإن فيها تنفيـذ القول على الغير، وأما التمليك فإن الحاكم يملك الحكم بالشهادة، فكأن الشاهد ملَّكه الحكم؛ لأن الشهادة ملزمة على الحَكَم والقاضي، والتحكيم والقضـاء ملزمان علـى الخصم، ولهذا فـإن التحكيم يُستقـى من حكم القضـاء، وحكم القضاء يُستقـى من حكم الشهادة، فحُكْم المـرأة نافذ؛ لأن من يملك الحكم بالشهادة على القاضي والتي هـي بمعنـى الولاية فإنه يجوز أن يكون حُكمه نافذاً فيهـا؛ لأن الجامع في كليهما هو مطلق الولاية، وهـذا مقيَّد فيما إذا كانت الشهـادة في غير الحدود والقصاص؛ وعلى هذا لا يجوز تحكيم المرأة فـي الحدود والقصاص؛ لأنه لا يجوز شهادتها بهما؛ لأن الذكورة في الشهادة بالحدود والقصاص شـرط، لمـا روي عن الزهري قال: «مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده ألا تجوز شهـادة النساء في الحدود»[2]؛ ولأن الحدود والقصاص مبناهما على الدرء والإسقاط بالشبهات، وشهـادة النسـاء لا تخلو عن شبهـة؛ لأنهنَّ جُبلن على السهـو، والغفلة، ونقصـان العقل، والدين، فيـورث ذلك شبهة بخـلاف سائر الأحكام؛ لأنها تجب مع الشبهة؛ ولأن جـواز شهادة النساء على البـدل من شهادة الرجال، والإبدال في الحدود غير مقبول، وأمـا الشهادة على الأموال فالذكورة

(١) ابن حزم، المحلى بالآثار (٥٢٨/٨)؛ الباجي، المنتقى شرح الموطأ (٢٢٨/٥)؛ خليل، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب (٣٩٨/٦).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، باب شهادة النساء في الحدود، رقم: (٢٨٧١٤)، (٥٣٣/٥).

ليست فيها بشرط، والأنوثة ليست بمانعة بالإجماع، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ﴾ جعل الله سبحانه وتعالى شهادة رجل وامرأتين شهادة على الإطلاق؛ لأنه سبحانه وتعالى جعلهم من الشهداء، والشاهد المطلق من له شهادة على الإطلاق، فاقتضى أن يكون لهم شهادة في سائر الأحكام إلا ما قُيِّد بدليل، فتجوز شهادتها بالحقوق التي ليست بمال كالنكاح، والطلاق، والنسب، فكذلك يقال في حُكم المرأة في كل ذلك اعتباراً بأهلية الشهادة[1].

ثانياً: القياس

حيث قاس الحنفية جواز حُكم المرأة على أهلية الشهادة كما مر بيانه، وقاسوه أيضاً على أهلية المرأة للولاية على الأوقاف والوصاية على مال الأيتام[2]، قال ابن عابدين: «وتصلح ناظرة لوقف، ووصية ليتيم، وشاهدة، فيصح تقريرها في النظر، والشهادة في الأوقاف، ولو بلا شرط الواقف»[3]، فأما أهلية المرأة لتولي الوقف؛ فلأن الشرط هو تولية الأمين القادر بنفسه؛ لأن الولاية مقيدة بشرط النظر، وهو حاصل في المرأة، فيستوي فيه الذكر والأنثى[4]، وأما أهليتها للوصاية على مال الأيتام؛ فلأن شرط الوصي أن يكون مسلماً حراً بالغاً عاقلاً، وأن تكون له ولاية كاملة في نفسه حتى تكون له ولاية على الغير، والمرأة كذلك، فالوصاية نوع من أنواع الولاية، فإذا أثبت الشارع للمرأة جنس الولاية في كل من التولي على الوقف والوصاية على الأيتام؛ فقد دل ذلك على جواز حُكمها ونفاذه؛ لأن الجامع في كل منها هو ثبوت مطلق الأهلية للولاية[5].

وكذلك فإن الأنوثة ليست عارضاً من عوارض الأهلية[6]، والشارع لم يسلب عنها ذلك مطلقاً، وقد يُقال إن ما يعتري المرأة من حيض، ونفاس، والذي ترتب عليه نقصان عقلها ودينها كما مر يعتبر عارضاً من عوارض الأهلية، فيُقال عليه أن الحيض والنفاس لا يسقطان أهلية الوجوب ولا الأداء عن المرأة مطلقاً؛ لأنهما لا يُخلّان بالذمة والعقل وقدرة البدن، فسقوط الصلاة والصوم عن الحائض والنفساء لا لسقوط أهليتها؛ بل لفوات الشرط وهو الطهارة، وبفوت الشرط يفوت الأداء[7]، فإذا لم تكن الأنوثة عارضاً من عوارض الأهلية؛ فإنه يترتب عليه أنها إذا حَكَمت حُكماً صحيحاً موافقاً للحق والعدل فإن حُكمها يعتبر نافذاً لكمال أهليتها، ولثبوت النيابة والولاية لها مطلقاً؛ لأن «بقاء النيابة يستدعي بقاء أهلية المنوب عنه»[8].

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦/٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٩-٢٨٠)؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين (٥/٣٥٥).

(٢) ابن الهمام، فتح القدير (٧/٢٩٨).

(٣) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين (٥/٤٤٠).

(٤) الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف (٤٩).

(٥) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤/٣٠٢)؛ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٧/٤٩).

(٦) انظر: عوارض الأهلية: السغناقي، الكافي شرح البزدوي (٢١٩٥).

(٧) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في شرح التحرير (٢/١٨٨)؛ ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار (٤٧٠).

(٨) الشلبي، حاشية الشلبي على تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٤/٢٨٨).

المبحث الثالث: تحرير محل النزاع والرأي المختار

بعد تحرير أقوال الفقهاء وأدلتهم في حكم تولية المرأة التحكيم ونفاذ حكمها؛ فإن النتيجة الحاصلة تكون في أنه يمكن إرجاع الخلاف في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال، فالأول: وهو قول المالكية في مشهور المذهب والشافعية والحنابلة، وهم الذين يرون عدم صحة أن تكون المرأة حَكَماً مطلقاً، وإن حصل وأن تولَّت التحكيم؛ فإن حُكمها يكون باطلاً غير نافذ، والثاني: وهو قول بعض المالكية وابن جرير الطبري وابن حزم الظاهري، فإنهم اتفقوا على نفاذ حُكم المرأة إذا حَكَمت، وجعلوه لازماً، ورتبوا عليه آثاره الشرعية، وأن حُكمها يجوز ابتداء، والثالث: وهو قول الحنفية الذين قالوا بعدم جواز تولية المرأة التحكيم ابتداء، وحملوا أدلة الفريق الأول على المنع لا عدم النفاذ، ولكنهم مع ذلك قالوا بتصحيح حُكمها ونفاذه إذا حكمت بالحق، على أن الفقهاء الآخرين كبعض المالكية وابن جرير الطبري وابن حزم قالوا بالجواز مطلقاً بحسب الظاهر من أقوالهم، مع أن بعض الفقهاء كابن العربي أنكر صحة هذا القول للطبري كما مر بيانه، وعلى فرض التسليم به فإنه حمله على قول الحنفية، ولكن الظاهر من أقوال ابن حزم وبعض المالكية هو الجواز مطلقاً، وبهذا يخالف قولهم مذهب الحنفية الذين لم يقولوا بالجواز المطلق، وعلى كل حال فإن تحرير محل النزاع في هذه المسألة تماماً هو في نفاذ حُكمها إذا حَكَمت، هل تترتب عليه آثاره الشرعية ويكون لازماً على الخصوم إذا رضوا بها حَكَماً ووافق تحكيمها الحق والعدل، أم أن حُكمها يكون باطلاً مطلقاً؟

الذي يظهر للباحثَيْن -والله أعلم- أن المرأة إذا كانت حَكَماً ورضي بها أطراف الخصوم جميعاً، وحَكَمت حُكماً موافقاً للحق والعدل؛ فإن حُكمها يكون نافذاً، وتترتب عليه آثاره الشرعية، ويلزم به الخصوم، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إن جميع الأدلة التي استدل بها أصحاب القول الأول الذين منعوا حُكم المرأة هي أدلة صحيحة إلا أنها لا ترد على محل النزاع، وذلك أن هذه الأدلة تصلح أن تكون أدلة على عدم جواز أن تكون المرأة حَكَماً ابتداء، لا على منع نفاذ حُكمها إذا حَكَمت، وعلى هذا فإن من ولَّى امرأة تحكيماً فإنه يكون آثماً شرعاً للأدلة السابقة، على أن ثبوت الإثم لا يستلزم عدم النفاذ؛ لأن الإثم والحرمة حكم تكليفي، والنفاذ الذي هو «ترتب أثر التصرف في الحال»[1] من أحكام الوضع؛ لأنه لازم عن الصحة[2]، والأدلة المساقة لمنع تحكيم المرأة هي أدلة لترتب الإثم والحرمة لا على عدم الصحة والنفاذ، فإذا حَكَمت المرأة حُكماً صحيحاً فإنه تترتب عليه آثاره؛ لإفادتها المقصود من عقد التحكيم، وإذا أفاد العقد مقصوده فإنه يكون صحيحاً، وحصول المقصود هو

(١) أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١/١٠٩).

(٢) انظر في أن الصحة من أحكام الوضع: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٢/١٤).

ترتب حكمه عليه؛ وذلك لأن العقد مؤثر لحكمه وموجب به[1].

ثانيـاً: إن الخلاف في هـذه المسألة مبني على الخلاف في مسألـة أصولية، وهي هل مطلق النهـي يقتضي فساد المنهـي عنه أو لا؟ فمن قال بأن مطلق النهي يقتضي فساد المنهي عنه؛ فإنه منـع نفاذ حُكم المرأة؛ للأدلة التي دلَّـت على ذلك، فيكون المنهي عنه وهو توليتها الحُكم محرماً وقبيحـاً، والمحـرم لا يكون مشروعاً، وما لا يكـون مشروعاً فإنه لا يكون صحيحـاً؛ لأن كل صحيح مشـروع، فالمنهـي عنه وهو التولية لا يكـون صحيحاً، فإذن يكون النهي للفسـاد، فحُكمها لا يكون نفـاذاً، وأمـا من قال بأن مطلق النهي لا يقتضي فسـاد المنهي عنه؛ فلأن النهي عن الشيء إما أن يكون نهياً لأصل ذلك الشيء أو عينه، وإما أن يكون نهياً لوصف من أوصافه إما لازمة للمنهي عنه، أو مصاحبـة لـه ومجاورة بالجملة، وإذا تأملنا في المنهي عنه وهو عدم جواز تولية المرأة مطلقاً؛ فإنـه يظهـر لنا أن النهي ليـس لعين المنهي عنه، بـل النهي هو لوصف من أوصافـه، وهي الأنوثة المتضمنة للنقص، والعجز، والضعف، والأنوثة وصف لازم في المرأة لا يقبل الانفكاك عنها، فإذا وقع النهي عن توليتها باعتبارها امرأة فإنما ذاك لوصف أنوثتها، والنهي إذا تعلق بالأوصاف فإنه يكـون مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه، فيكون أصل عقد التحكيم هو المشروع بأصله، والأنوثة فـي المرأة المتضمنة لنقصها غير مشروع بوصفه، والنهي عـن المشروع لوصفه لا أصله إذا كان عقـداً فإنه تترتب عليه آثاره من النفاذ، ويلحق الإثم بمن ولَّاها وينصرف النهي إليه، فيكون حُكم المرأة نافذاً إذا حَكَمت بالحق لهذا الاعتبار وهو الصحيح[2].

ثالثـاً: الاستدلال بقولـه تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقـرة: ٢٢٨) وبقوله: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ (النسـاء: ٣٤) علـى عـدم نفاذ تحكيم المـرأة استدلال في غير محل النـزاع؛ لأن هاتين الآيتيـن وإن كانتا قـد بيَّنتا أفضلية الرجال على النساء في الجملـة، إلا أنه ليس في الآيتين ما يمنع من نفاذ حكمها إذا حَكَمـت بالحق والعـدل؛ لأن ثبوت الأفضلية للرجال على النسـاء لا يعني ذلك بالضرورة سلب الولايـة عنها مطلقاً، وإنما يصير التفاوت بينهما فـي الأولوية للحكم، وذلك بأن يُقال بأن الرجال أولـى وأقدر على الحكم من النسـاء، فإثبات هذا لا يلزم منه نفي ذاك؛ فلا يلزم نفي الصحة عن حكمهـا وولايتها بالجملة؛ لكمال أهليتها وصحة شهادتهـا؛ لأن الشارع قد أثبت جنس ولايتها، وما ثبـت بالجنس في عين الحكم يُسمى مناسباً ملائماً[3]؛ فيصح التعليل به، فُيقال بأن جنس ولايتها وأهليتها علة للحكم أثر في عين نفاذ حكمها.

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة (١/٤٤٤-٤٤٥).

(٢) انظر في أن النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه: الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول (٣/١١٧٦)؛ ابن ملك، شرح منار الأنوار في أصول الفقه (٦٦).

(٣) انظر المناسب الملائم: التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (٢/١٤٠).

رابعـاً: الاستدلال بقول النبي ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[1] استدلال صحيح على عـدم جواز تولية المرأة الولايـة مطلقاً، سواء كانت ولاية التحكيم أو القضاء أو الولاية العامة؛ لأن لفـظ «امـرأة» جاءت في الحديث نكرة في سياق النفي؛ فيلزم منه العموم، ولكن هذا الحديث وإن كان فيـه إثبات منـع المرأة من ولاية التحكيم؛ إلا أنه ليس فيه ما يمنع من نفاذ حكمها إذا حَكَمت اعتباراً بثبوت جنس ولايتها وأهليتها بالشهادة وغيره كما مر بيانه، كما وأن هذا الحديث متعرض لعـدم فلاح القوم الذيـن ولَّوا النساء حكمهم، وليـس فيه تعرض لنقض حكمهـا وإبطاله سوى ما خصصـه الإجماع مـن الإمامة الكبرى، وفيما عـدا ذلك تبقى ولايتها وحكمها نافـذاً على الأصل المتقـرر مـن أن المرأة قادرة على الفصل في الخصومات بين الناس بشرط موافقة حكمها للحق والعدل.

خامسـاً: قياس التحكيم على الولاية العظمى من كل وجـه في عدم جواز تحكيم المرأة غير مسلَّـم؛ لأن المـرأة تصح شهادتها في الأموال اتفاقاً كما مر بيانه[2]، والشهادة هي: «إخبار حاكم عن علم ليقضي بمقتضاه»[3]، فإذا حَكَم الحاكم بناء على مقتضى الشهادة، وكانت شهادة المرأة مقبولـة فيـه؛ فإن ذلك يدل على نفاذ حكمها فيما يجوز أن تشهـد به؛ وذلك لأن نفاذ حُكم الحَكَم كان بعلم متحصل من شهادتها إذا كانت شاهدة، فكذلك يُقال في حُكمها، وأيضاً يُقال إن الولاية العظمـى خصصها الإجماع في عدم جواز توليـة المرأة فتبطل ولايتها، أما التحكيم فليس كذلك؛ لأنـه ولايـة أعم من الولاية العظمـى، والولاية العظمى أخص منه، فلا يُشتـرط فيه ما يشترط في الولايـة العظمى؛ لأن ما يُشترط في الأخـص وهو الولاية العظمى لا يكون شرطاً في الأعم؛ لأن كل مـا ثبت للأعم من اللوازم فقد ثبت للأخص ضرورة ثبـوت الأعم في الأخص ولا عكس[4]، ودليل الأخصيَّـة هي القيـود الزائدة في الولاية العظمى على ولاية التحكيم، فـلا تكون الأولى شرطاً في الثانية؛ فإذا تقرر ثبوت شرط الذكورة في الولاية العظمى التي هي أخص من ولاية التحكيم؛ فإن ذلـك لا يعنـي بالضرورة ثبوتها لولايـة التحكيم لأنها أعم منه، والأخصيَّـة والأعميَّة هي من حيث النظر في الشروط لا من حيث النظر في عموم الولاية وخصوصها؛ لأن الولاية العظمى تكون على هذا عامة، وولاية التحكيم تكون خاصة.

سادسـاً: قياس التحكيم علـى الإمامة في الصلاة غير صحيـح؛ لأن الاستدلال بحديث ابن مسعـود: «أخروهـنَّ مـن حيث أخرهـنَّ الله»[5] خاص بالإمامـة في الصلاة، فـ«حيـث» عبارة عن المـكان، ولا مـكان يجب تأخرهنَّ فيه إلا مكان الصلاة؛ لأن أصـل «حيث» أنه ظرف مكان مضاف

(١) سبق تخريجه.

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢٤٨/٤).

(٣) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل (١٦٤/٤).

(٤) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول (١٤٢٩/٣).

(٥) سبق تخريجه.

إلـى الجملة؛ ولعـدم وجوب تأخيرهنَّ خـارج الصلاة إجماعـاً[1]، فلا يقاس تحكيمها على عدم ولايتها الإمامة في الصلاة لاختلاف المحل في كل منهما.

سابعاً: إنه يُسلَّم بأنه لا يجوز أن تكون المرأة حَكَماً ابتداء؛ وذلك لأن المرأة قاصرة عن رتب الولايـات لضعفها، ولما يترتب على ذلك من مخالطتها للرجال ومزاحمتهم وربما الفتنة لهم؛ لأن معنـى كون المرأة حَكَماً أنها ستجالس الرجال إذا كانـوا خصوماً وتسمع أقوالهم وأقوال الشهود؛ فتكون المرأة بارزة لهم، وهذا لا يليق بالمرأة؛ لأنها لا تصلح لذلك لأنها مأمورة بالتخدُّر والتستر عـن الرجال؛ ولأن العـادة في الخصومات هو وجـود العادل، والفاسق، والقاتـل، والمجرم، وأهل الشـرور، فـكان منع توليتهـا حفاظاً عليها من هؤلاء، هـذا من حيث عدم جـواز توليتها ابتداء بل ولحوق الإثم بمن ولَّاها، أما من حيث نفاذ حُكمها؛ فإنه أمر خارج عن كل ذلك؛ لأن هذه الأوصاف فـي المـرأة غير مؤثرة في الصحة أو الفساد من حيث هي؛ لأنها كاملة الأهلية، وأهل للشهادة كما مر بيانه.

ثامنـاً: قياس التحكيم على الإفتاء من كل وجه في جواز تحكيم المرأة قياس مع الفارق؛ لأن الفتـوى والحُكم وإن كانا متفقين في أن كليهما إخبـار وإظهار للحكم وأن كليهما يلزم المكلف من حيـث الجملة، لكن الفتوى إخبـار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة، والحكـم إخبار معناه الإنشاء والإلزام، فالحاكم منشىء، والمفتي مخبر محض؛ لأن الفتيا تبليغ محض، واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله، فلا يصح إلحاق التحكيم بالفتيا لذلك[2].

تاسعاً: قياس التحكيم على الوكالة قياس مع الفارق؛ لأن الوكيل في عقد الوكالة إنما يتصرف بإذن موكله فيما هو الأصلح له ويستمد سلطانه منه؛ لأن تصرفات الوكيل مبنية على ذلك، أما في التحكيـم فلا يُشترط إذن الخصـوم؛ لأن المحكَّم مستقل تمام الاستقلال عن الخصوم، ولا يجوز للخصوم التدخل في عمله وحكمه، وعلى هذا لا يصح قياس التحكيم على الوكالة في جواز تحكيم المرأة مطلقاً[3].

المبحث الرابع: مقارنة مع القانون الأردني

تناولـت القوانيـن الأردنيـة موضوع التحكيم فـي القضاءين الشرعـي والنظامي، وذلك في قانونـي الأحوال الشخصية الأردني رقم (١٥) لسنـة ٢٠١٩م المعدَّل[4]، وقانون التحكيم الأردني رقم (٣١) لسنة ٢٠٠١م والمعدَّل بالقانون رقم (١٦) لعام ٢٠١٨م[5].

---

(١) العيني، البناية شرح الهداية (٣٤٣/٢).

(٢) القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (١٠٠)؛ القرافي، الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق (٥٣/٤-٥٤).

(٣) الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (١٥٦/٢)؛ العلوي، التحكيم في الشريعة الإسلامية: مفهوم التحكيم فقهاً وقضاء (١٢٠).

(٤) نُشر بتاريخ ٢٨/رمضان/١٤٤٠هـ، الموافق ٢٠١٩/٦/٢م، في الجريدة الرسمية عدد: (٥٥٨٧)، على الصفحة رقم: (٣١٨١).

(٥) نُشر القانون الأصلي بتاريخ ٢٠٠١/٧/١٦م، في الجريدة الرسمية عدد: (٤٤٩٦)، على الصفحة رقم: (٢٨٢١)، والقانون

حيث تناول قانون الأحوال الشخصية الأردني موضوع التحكيم في الفصل الرابع في المادتين: (١١٤) و(١٢٦)، عند الحديث عن التحكيم بين الزوجين في التفريق للافتداء، والتفريق للشقاق والنزاع بين الزوجين، وقد تحدثت المادة رقم: (١٢٦) الفقرة: (ج) عن شروط الحكمين حيث جاء فيها: «يُشترط في الحكمين أن يكونا عدلين قادرين على الإصلاح، وأن يكون أحدهما من أهل الزوجة والآخر من أهل الزوج إن أمكن، وإن لم يتيسر ذلك حَكَّم القاضي اثنين من ذوي الخبرة والعدالة والقدرة على الإصلاح»، حيث يُلاحَظ في هذه المادة أنها لم تشترط في الحكمين سوى العدالة والقدرة على الإصلاح، وأن يكونا من أهل الخبرة، ولم تشترط أن يكونا رجلين، بل جعلت ذلك مفوَّضاً إلى رأي القاضي حسب الشروط والقيود المذكورة، ومن الجدير ذكره أن هذه المادة قد سرى عليها تعديل في القانون السابق لعام ١٩٧٦م حيث جاء فيه كما في المادة رقم: (١٣٢) الفقرة: (ج): «يُشترط في الحكمين أن يكونا رجلين عدلين قادرين على الإصلاح، وأن يكون أحدهما من أهل الزوجة والآخر من أهل الزوج إن أمكن، وإن لم يتيسر ذلك حَكَّم القاضي رجلين من ذوي الخبرة والعدالة والقدرة على الإصلاح»، وعلى ضوء ذلك جاء قرار محكمة الاستئناف الشرعية رقم: (٣٥٠٢٤) بتاريخ ١٩٨٩/٩/٩م: «على المحكمة أن تنتخب رجلين عدلين قادرين على الإصلاح، أحدهما من أهل الزوجة والآخر من أهل الزوج إن أمكن، وإن لم يتيسر ذلك حكَّمت رجلين من ذوي الخبرة والعدالة والقدرة على الإصلاح من غيرهم، ويبين ذلك في محضر المحاكمة، وعلى الحكمين دعوة الزوجين إلى جلسة معينة لهما من قبلهما يبلغا موعدها حسب الأصول، وفي تلك الجلسة يبحث أسباب الخلاف، وتجري محاولة الإصلاح»[(١)]، فكما يُلاحظ فإن المادة السابقة في القانون القديم كانت تشترط الذكورة في الحكمين كما هو مذهب بعض الفقهاء الذين تم بيان قولهم، ولكن المادة المعدَّلة في القانون الجديد عَدَلت عن هذا الشرط وأبقتها في حيِّز الإطلاق، ولكن السؤال المتبادر الآن هو أن هذه المادة الجديدة هل عَدَلت في عدم اشتراط الذكورة إلى مذهب الحنفية أم إلى مذهب القائلين بالجواز المطلق لتحكيم المرأة كما هو الرأي المنسوب للإمام الطبري، وابن حزم الظاهري، وبعض المالكية؟

الذي يظهر أن القانون الجديد المُعدَّل قد عَدَل إلى مذهب الحنفية؛ وذلك لأن المرجعية في المسائل غير المذكورة في القانون هو لمذهب الحنفية كما نصت على ذلك المادة رقم: (٣٢٥) من ذات القانون حيث جاء فيها: «ما لا ذكر له في هذا القانون يرجع فيه إلى الراجح من مذهب أبي حنيفة، فإذا لم يوجد حكمت المحكمة بأحكام الفقه الإسلامي الأكثر موافقة لنصوص هذا القانون»، فالأصل في الفقه القانوني لمواد قانون الأحوال الشخصية الأردني هو للمذهب الحنفي إلا ما نص القانون على استثنائه، ومواد هذا القانون في مجملها مستنبطة من الفقه الحنفي، وعلى هذا يُحمل هذا العدول أي عدم اشتراط الذكورة في الحكمين، على أن إرجاع هذا العدول

المعدل بتاريخ ٢٠١٨/٨/٢م، في الجريدة الرسمية عدد: (٥٥٣١)، على الصفحة رقم: (٢٣١٧).

(١) داود، القضايا والأحكام في المحاكم الشرعية (٢٤٥/١).

فـي عدم اشتراط الذكورة إلى مذهب الحنفية أم إلى مذهـب القائلين بالجواز المطلق غير مؤثر ولا يترتب عليه أي شيء؛ لأن كلا القولين قد اتفقا على صحة النفاذ، أي إنهما قد اتفقا في نتيجة التحكيـم قضاءً، وبحسب هذه المـادة من القانون يجوز أن تكون المـرأة حَكَماً إذا كانت من ذوي الخبـرة والعدالة والقدرة على الإصلاح، ويترتـب على حكمها النفاذ، ولا يجوز نقضه لعلة الأنوثة؛ جرياً على مذهب الحنفية وبعض المالكية وما نُسب إلى الإمام الطبري وابن حزم الظاهري.

أمـا عـن قانون التحكيم الأردني فإنـه قد نصَّ صراحة على عدم اشتـراط جنس محدد في المحكَّـم، حيث جاء في المادة رقم: (١٥) الفقـرة: (ب): «لا يُشترط أن يكون المحكَّم من جنس محدد أو جنسية معينة إلا إذا اتفق طرفا التحكيم أو نص القانون على غير ذلك»، وعلى هذا يجوز تحكيـم الرجـل والمرأة عندهم بلا فـرق بينهما، وكما قيل في قانون الأحـوال الشخصية الأردني يُقـال هنـا من عدم تأثير إرجاع هذه المادة إلى مذهب الحنفية أم إلى مذهب الجواز المطلق؛ لأن هـذا القانون أي قانون التحكيم الأردني لا يسري في غير أحـكام المنازعات المدنية أو التجارية، حيـث جاء فـي المادة رقم: (٣) من القانـون: «مع مراعاة أحكام الاتفاقيـات الدولية النافذة في المملكة تسري أحكام هذا القانون على كل تحكيم اتفاقي، يكون مقره في المملكة وعلى كل تحكيم يتم الاتفاق على إخضاعه لهذا القانون، سواء تعلق بنزاع مدني أو تجاري بين أطراف من أشخاص القانون العام أو القانون الخاص وأياً كانت طبيعة العلاقة القانونية التي يدور حولها النزاع، عقدية كانـت أو غيـر عقدية»، وجاء في المادة رقم: (٩): «اتفاق التحكيـم هو اتفاق الأطراف، سواء من الأشخاص الحكميـة أو الطبيعية الذيـن يتمتعون بالأهليـة القانونية للتعاقد، علـى أن يحيلوا إلى التحكيـم جميـع أو بعض النزاعات التي نشـأت أو قد تنشـأ بينهم بشأن علاقـة قانونية محددة، تعاقديـة كانت أو غيـر تعاقدية»، وقد اتفق الحنفية مـع القائلين بالجواز المطلـق لتحكيم المرأة أن حكـم المـرأة نافذ فيما عدا الحدود والقصاص، وقانون التحكيم بحسب المادتين لا يسري في أحـكام الجنايـات أو القضايا الجزائيـة، فعلى هذا لا يترتب أي أثر للقول بـأن المادة رقم: (١٥) الفقرة: (ب) هي على مذهب الحنفية أم على مذهب القائلين بالجواز المطلق لتحكيم المرأة.

والحاصل من كل ما مر بيانه أن القانون الأردني أجاز أن تكون المرأة حَكَماً، سواء كان ذلك فـي قضايا ومسائل الأحوال الشخصية كالتفريق للشقاق والنزاع، والتفريق للافتداء، أو كان ذلك في القضايا المدنية، أو التجارية، كلٌّ على حد سواء، فإذا تولَّت المرأة التحكيم في كلٍّ منهما فقد نفـذ حُكمها، ولا يجـوز الطعن فيه لعلة الأنوثة، وبهـذا يتفق القانون الأردني مـع مذهب الحنفية، ومذهب بعض المالكية، والإمام الطبري، وابن حزم الظاهري، في نفاذ حُكم المرأة وترتُّب الآثار الشرعية عليه من اللزوم والصحة.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة يخلص الباحثان إلى جملة من النتائج ومنها:

أولاً: انقسم الفقهاء في حكم تولية المرأة التحكيم إلى ثلاثة أقوال، فالأول: وهو مذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة، فقالوا بمنع تولية المرأة التحكيم، وعدم نفاذ حكمها مطلقاً، والثاني: وهو مذهب بعض المالكية، والإمام الطبري، وابن حزم الظاهري، فقالوا بأنه يجوز تولية المرأة التحكيم مطلقاً، وبنفاذ حكمها كذلك، والثالث: وهو مذهب الحنفية الذين يرون منع المرأة من تولية التحكيم ابتداء، ولكنها إذا تولته وحكمت حكماً موافقاً للحق فإن حكمها يكون نافذاً.

ثانياً: المختار لدى الباحثَيْن هو منع المرأة من توليتها التحكيم ابتداء إذا كان هناك من هو أصلح منها من الرجال، ولكنها إذا وُليته؛ فإن حكمها يكون نافذاً وتترتب عليه آثاره الشرعية ويلزم به الخصوم.

ثالثاً: ذهب القانون الأردني إلى صحة تولية المرأة التحكيم، وبنفاذ حكمها سواء كان ذلك في قضايا الشقاق والنزاع، أو التفريق للافتداء في المحاكم الشرعية، أو كان ذلك في المحاكم النظامية في القضايا المدنية، أو التجارية كما نص عليه قانون التحكيم الأردني.

التوصيات

يخلص الباحثان في هذه الدراسة إلى جملة من التوصيات منها:

أولاً: إضافة هذا التعديل إلى قانون الأحوال الشخصية في المادة رقم: (١٢٦) بعد الفقرة: (ج) على النحو التالي:

«مع مراعاة الفقرة (ج) من المادة (١٢٦) من هذا القانون فإن الأصل في الحَكَمين أن يكونا رجلين برضا الزوجين إن أمكن، فإن حكَّم القاضي امرأتين فإن حكمهما يعتبر نافذاً وصحيحاً ويلزم به كلا الطرفين».

ثانياً: إضافة هذا التعديل إلى قانون التحكيم الأردني في المادة رقم: (١٥) الفقرة: (ب) على النحو التالي:

«الأصل أن يكون المحكَّم رجلاً، فإن تراضى الخصمان على امرأة نفذ تحكيمها واعتبر صحيحاً، ولا يشترط أن يكون المحكَّم من جنسية معينة إلا إذا اتفق طرفا التحكيم أو نص القانون على غير ذلك».

هذا والله تعالى أعلم وأحكم، والحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله وسلَّم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وآله وأصحابه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المصادر والمراجع.

الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ)، دار الحديث، القاهرة، مصر، د. ط، د.ت.

أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ط، ١٤٠٥هـ.

أحكام القرآن، علي بن محمد بن علي أبو الحسن الطبري الملقب بعماد الدين المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (ت ٥٠٤هـ)، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ.

أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، اعتنى به: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدجي مجد الدين أبو الفضل الحنفي (ت ٦٨٣هـ)، مطبعة الحلبي، القاهرة، مصر، صورتها دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م.

أدب القاضي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت ٤٥٠هـ)، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق، د. ط، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.

أدب المفتي والمستفتي، عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ)، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط٢، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري شهاب الدين أبو العباس (ت ٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧، ١٣٢٣هـ.

الإسعاف في أحكام الأوقاف، إبراهيم بن موسى بن أبي بكر ابن الشيخ علي الطرابلسي الحنفي (ت ٩٢٢هـ)، طبع بمطبعة هندية بشارع المهدي بالأزبكية، مصر، ط٢، ١٣٢٠هـ، ١٩٠٢م.

أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت ٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، د. ط، د.ت.

إعـلام الموقعيـن عن رب العالميـن، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعـد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

الأم، أبـو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ط، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المـرداوي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركـي ود. عبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، مصر، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

أنـوار التنزيل وأسرار التأويـل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ.

البحـر الرائق شـرح كنز الدقائق، زين الديـن بن إبراهيم بن محمـد المعروف بابن نجيم المصري (ت ٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، د. م، ط٢، د.ت.

البحـر المحيـط فـي أصول الفقـه، أبو عبـد الله بدر الدين محمـد بن عبـد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، د. م، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

بدايـة المجتهـد ونهاية المقتصد، أبـو الوليد محمد بن أحمد بن محمـد بن أحمد بن رشد القرطبـي الشهير بابن رشد الحفيـد (ت ٥٩٥هـ)، دار الحديث، القاهرة، مصر، د. ط، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

بدائـع الصنائـع في ترتيـب الشرائع، عـلاء الدين أبو بكر بـن مسعود بن أحمـد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

بلغـة السالك لأقرب المسالك المعـروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي الشهير بالصاوي المالكي (ت ١٢٤١هـ)، دار المعارف، د. م، د. ط، د.ت.

البنايـة شـرح الهداية، إبراهيم بن علي بـن محمد ابن فرحون برهـان الدين اليعمري (ت ٧٩٩هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

البنايـة شرح الهداية، أبو محمـد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمـد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

البهجـة فـي شرح التحفة، علي بن عبد السلام بن علي أبـو الحسن التُسُولي (ت ١٢٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

البيـان في مذهـب الإمام الشافعي، أبـو الحسين يحيى بـن أبي الخير بن سالـم العمراني اليمنـي الشافعي (ت ٥٥٨هـ)، تحقيق: قاسم محمد النـوري، دار المنهاج، جدة، السعودية، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي أبو عبد الله المواق المالكي (ت ٨٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٤م.

تحريـر المعنى السديد وتنوير العقل الجديـد من تفسير الكتاب المجيد المعروف بالتحرير والتنويـر، محمـد الطاهر بن محمد بن محمـد الطاهر بن عاشور التونسـي (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، د. ط، ١٩٨٤م.

التحكيـم في الشريعـة الإسلامية: مفهـوم التحكيم فقهـاً وقضاء، عبد الحفيـظ الأمرائي العلوي، المجلة المغربية للوساطة والتحكيم، د. م، العدد٢، ٢٠٠٣م.

تغليـق التعليق على صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ.

تفسيـر الماوردي: النكت والعيون، أبو الحسن علي بـن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغـدادي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبـد المقصود بن عبد الرحيـم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، د.ت.

التقريـر والتحبيـر في شرح التحرير، أبو عبد الله شمـس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، د.ت.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البـر بـن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمـد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د. ط، ١٣٨٧هـ.

التهذيـب في فقه الإمـام الشافعي، البغوي، محيي السنة أبو محمـد الحسين بن مسعود بن محمـد بن الفراء البغوي (ت ٥١٦هـ)، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين الجنـدي المالكـي المصري (ت ٧٧٦هـ)، تحقيق: د. أحمـد عبد الكريم نجيـب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، د. م، ط١، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

جامـع البيان في تأويل القـرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط٢، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م.

جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، شمس الدين محمد بن أحمد بن علي بن عبد الخالق المنهاجي الأسيوطي ثم القاهري الشافعي (ت ٨٨٠هـ)، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت ١٢٣٠هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، د.ت.

حاشية الشلبي على تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (ت ١٠٢١هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، مصر، ط١، ١٣١٣هـ.

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

الخلاف، محمد بن الحسن بن علي بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ محمد مهدي نجف، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط١، ١٤١٧هـ.

درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر خواجه أمين أفندي (ت ١٣٥٣هـ)، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، د. م، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١هـ)، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي (ت ١٠٥٧هـ)، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط٤، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت ٦٨٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت ١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، أبو محمد وأبو فارس عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيزة (ت ٦٧٣هـ)، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني ثم الصنعاني أبو إبراهيم عز الدين المعروف كأسلافه بالأمير (ت ١١٨٢هـ)، دار الحديث، د. م، د. ط، د.ت.

شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح، مصر، د. ط، د.ت.

شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت ٧٧٢هـ)، دار العبيكان، د. م، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

شرح صحيح البخاري، أبو الحسن بن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط٢، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري أبو الربيع نجم الدين (ت ٧١٦هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

شرح منار الأنوار في أصول الفقه، عبد اللطيف بن ملك (ت ٨٠١هـ)، نسخة مصورة عن نسخة المطبعة النفيسة العثمانية ١٣٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د.ت.

صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، د. م، ط١، ١٤٢٢هـ.

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ط، د.ت.

صفة المفتي والمستفتي، نجم الدين أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان الحراني الحنبلي (ت ٦٩٥هـ)، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط١، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م.

العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود أكمل الدين أبو عبد الله البابرتي (ت ٧٨٦هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، د.ت.

عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر أبو عبد الرحمن شرف الحق الصديقي العظيم آبادي (ت ١٣٢٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢،

١٤١٥هـ.

غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٨٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٦هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ)، بترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ط، ١٣٧٩هـ.

فتح الغفار بشرح المنار، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري (ت ٩٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت ٨٦١هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، د.ت.

الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، عالم الكتب، د. م، د. ط، د.ت.

قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (١٥)، نُشر بتاريخ ٢٨/رمضان/١٤٤٠هـ، الموافق ٢٠١٩/٦/٢م، في الجريدة الرسمية الأردنية عدد: (٥٥٨٧)، على الصفحة رقم: (٣١٨١).

قانون التحكيم الأردني رقم (٣١)، نُشر القانون الأصلي بتاريخ ٢٠٠١/٧/١٦م، في الجريدة الرسمية الأردنية عدد: (٤٤٩٦)، على الصفحة رقم: (٢٨٢١)، والقانون المعدل بتاريخ ٢٠١٨/٨/٢م، في الجريدة الرسمية الأردنية عدد: (٥٥٣١)، على الصفحة رقم: (٢٣١٧).

القضايا والأحكام في المحاكم الشرعية، أحمد محمد علي داود، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. م، ط٣، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

قوت المغتذي على جامع الترمذي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: ناصر بن محمد بن حامد الغريبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، د. ط، ١٤٢٤هـ.

الكافي شرح البزدوي، حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي (ت ٧١٤هـ)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ.

كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري الحنفي (ت ٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، د. م، د. ط، د.ت.

كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، السعودية، د. ط، د.ت.

الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي أبو إسحاق (ت ٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

كفاية النبيه في شرح التنبيه، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري أبو العباس نجم الدين المعروف بابن الرفعة (ت ٧١٠هـ)، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح أبو إسحاق برهان الدين (ت ٨٨٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ط، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ.

المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، د.ت.

المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.

المدونة، أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي (ت ٢٤٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

مرعاة المفاتيح شرح مرقاة المصابيح، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري (ت ١٤١٤هـ)، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس، الهند، ط٣، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (٢١١هـ)،

تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ.

المطلع على دقائق زاد المستقنع: فقه القضاء والشهادات، عبد الكريم بن محمد اللاحم، المطلع على دقائق زاد المستقنع: دار كنور إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط١، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

معالم التنزيل في تفسير القرآن، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط٤، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت ٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية، حلب، سوريا، ط١، ١٣٥١هـ، ١٩٣٢م.

المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت ٤٢٢هـ)، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، السعودية، د. ط، د.ت.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي (ت ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، القاهرة، مصر، د. ط، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.

مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٠هـ.

المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٨م.

المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت ٤٧٤هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٣٢هـ.

منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد بن عليش أبو عبد الله المالكي (ت ١٢٩٩هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٣٩٢هـ.

النظام القضائي في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، دار البيان، د. م، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي

الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، د. م، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

نهايــة المطلب في درايــة المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالــي ركن الدين الملقب بإمــام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، جدة، السعودية، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

نهايــة الوصــول في دراية الأصول، صفي الدين محمد بن عبــد الرحيم الأرموي الهندي (ت ٧١٥هـ)، تحقيق: د. صالح بن سليمان اليوسف ود. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، السعودية، ط١، ١٤١٦هـ.

نيل المآرب بشرح دليل الطالب، عبد القادر بن عمر بن عبد القادر بن عمر بن أبي تغلب بن سالــم التغلبي الشيباني (ت ١١٣٥هـ)، تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

الهدايــة فــي شرح بدايــة المبتدي، علي بن أبي بكــر بن عبد الجليل الفرغانــي المرغيناني أبــو الحسن برهان الدين (ت ٥٩٣هـ)، تحقيق: طلال يوســف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ط، د.ت.

إعداد الباحث: أ. غازي أحمد محمد دغمش
Ghazi Ahmad Mohammad Daghmash
إشراف: أ.د. جهاد محمد فيصل النصيرات
Prof. Dr. Jihad Mohammad Faisal Alnusairat

التفسير التحليلي لقوله تعالى:

﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]

Analytical interpretation of the Almighty›s saying:

﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [Al-Maidah:44]

ملخص البحثتتناول هذه الدراسة التفسير التحليلي لقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ (المائدة:٤٤)، وتجيب عن السؤال الرئيس الآتي: ما هو السائغ من آراء المفسرين في تفسيرها؟ فما الراجح منها؟ وقد اتبع الباحث فيها المنهج الوصفي والتحليلي والاستقرائي والنقدي. وقد توصلت هذه الدراسة إلى بعض النتائج كان من أهمها:

أنّ لجملة الحكم ستة أقوال تفسيرية أرجحها: أنّ مَن حكم بغير ما أنزل الله جاحًدا حُكمَهُ كان كافرًا كفرًا أكبر. بحمل عموم (مَن) -وهي الشرطية أو الموصولة المشبهة بالشرطية- على الجاحد لحكم الله ونحوه، وحمل الكفر فيها على الأكبر، ليخرج من عموم جملة الحكم من لم يكن جاحداً ونحوه. ومفهومُ ما سبقَ أنّ من أقرَّ بحكم الله بقلبِه واعتقد وجوبه ولم يستهن به والتزمه ظاهرًا فلم ينكر كونه حكمَ الله: فلا يكفر بمجرد ترك الحكم ظاهرًا لهوًى أو عدم قدرة على الحكم به ونحو ذلك. وأما من أظهَرَ خلاف ما يبطن بأنّ أنكر قلبُه حكم الله باطنًا أو شَك فيه ثم التزمه ظاهرًا فهو منافق. وأما من أقرَّ بقلبه حكمَ الله ثم جحده ظاهرًا فلم يلتزمه بأن ادعى عدم لزومه عليه أو استهان به كان كافرًا ظاهرًا وباطنًا، ويدخل في هذا من استحل تحكيم غير شرع الله أو اعتقد أنّ شرعه لا يصلح لزمان الناس اليوم، علماً بأنّه مناط تكفيره هو جحود الأحكام القطعيّة دون الظنيّة.

ومن أقوى الأقوال السائغة -والتي نسبت للجمهور- أن معنى جملة الحكم: واليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله على الوجه الذي حكموا به من جحد حكمه، أولئك هم الكافرون كفراً أكبر، بحمل (مَن) على الموصولة، وعودها على اليهود المذكورين في السباق، مع التنبيه على أنّ علّة

كفرهم هي الجحد، لتكون الآية عامة فيهم وفي غيرهم عموم علّة معنوي.

وأما أضعف هذه الوجوه التفسيرية فهو ما نزعت إليه الخوارج مخالفةً الإجماع، بادعائها أنّ كل مَن حكم بغير ما أنزل الله كان كافرًا كفرًا أكبر.

Summary.

This study deals with the analytical interpretation of God's saying:

﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾[المائدة:٤٤]

and it answers the following main question: What is acceptable from the opinions of the interpreters in interpreting the sentence of the ruling, and what is the most correct of them? The researcher followed the descriptive, analytical, inductive and critical approaches. This study reached some results, the most important of which are:

There are six explanatory sayings for the rule, the most likely of which is: that whoever rules by other than what God has revealed, distorting or denying his ruling, is a disbeliever with greater blasphemy. And its understanding is that whoever acknowledges God's judgment with his heart and believes that it is obligatory and does not underestimate it and adheres to it outwardly and does not deny that it is God's judgment: he does not become a disbeliever by merely leaving the judgment outwardly. If he shows a contradiction to what he conceals, that his heart denies God's judgment inwardly or doubts about it, and he adheres to it outwardly, he is a hypocrite. And if he acknowledges in his heart God's judgment and denies it outwardly, and does not adhere to it by claiming that it is not binding on him or underestimating it, then he is an outwardly and inwardly unbeliever, and this includes those who consider it lawful for arbitration other than God's law, and whoever believes that His law is not suitable for our time. What is meant by rulings that denounce them is peremptory rather than presumptive. The weakest of these interpretations is what the Kharijites tended to do, violating the consensus, by claiming that everyone who ruled by other than what God had revealed was an infidel with greater blasphemy.

المقدمة

الحمـد الله الذي خَلَـقَ فَأَحكَم، وتفرّد بالحُكم كَونًا فلا رادَّ لقضائـه، وتوحّد بالحكم شَرعًا فـلا معقّب لحكمه، والصلاة والسلام علـى من بعثَ بالحنيفية السَّمحة، بشيرًا ونذيرًا وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا.

أما بعد، فإنَّ شريعةَ اللهِ مبناها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي: «عدل

كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها»، بصّر الله بها من العمى، وهدى من الغواية، وأحيا بها القلوب وشفاها من كلّ داء عليل[1]، فلا يَعدلُ عنها وهو قادرٌ على تحكيمها إلّا من سفه نفسه، قال تعالى: ﴿مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ۝٢﴾ (طه)، أي: لتسعد. وعن ابن عمر أنّ النَّبيَّ ﷺ، قال: «يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ، خَمْسٌ إِنِ ابْتُلِيتُمْ بِهِنَّ، وَنَزَلَ فِيكُمْ، أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تُدْرِكُوهُنَّ»، ثم قال: « وَمَا لَمْ يَحْكُمْ أَئِمَّتُهُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ، إِلا أَلْقَى اللَّه بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ».[2]

ثم إنّه لا ريبَ أنّ قضيةَ الحكم بغير ما أنزل الله تعتبرُ من القضايا المركزية التي بنيت عليها مباحث مهمة في العقيدة والسياسة الشرعية. وقد كثرت مقالات الناس فيها تبعًا لتفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾، فمنهم من حملها على ظاهر عمومها فكفَّرَ كلَّ تارك للحكم بها، ومنهم من خَصَّصَ عمومَها فكفَّرَ الجاحدَ والمستهينَ ونحوَهما، ومنهم من حملها على خصوص اليهود المعاصرين للنبي ﷺ، ومنهم من حملها على مجاز الكفر الأصغر. وقد كان الخلاف في تفسير آية الحكم من أهم محدّدات تَشَكُّلِ أفكار بعض الفرق والجماعات الإسلامية قديمًا وحديثًا. ولمركزية هذه الآية في العقيدة والسياسة الشرعية شرع الباحث في تفسير جملة الحكم فيها تفسيرًا تحليليًا، بَيَّنَ فيه الوجوه الإعرابيّة التي تحتملها الجملة وما يتولّد عنها من وجوه تفسيريّة، ثم ناقشها فذكر ما يسوغ منها وما لا يسوغ مما يخالف قواطع الشّريعة، ثم بيّن الراجح منها.

واللهَ أسألُ أن يُحسنَ العونَ والتَّسديدَ على ما أَزمَعتُ من القُربَة إليه والحُظوة بالزُّلفى لَديه، وأن يصلَ تَقصيرنا فيه بوشائِجِ رأفَتِه بنا، وأن يُلافِيَنا من سيّئاتِ أنفُسِنا ما امتدَّت أسبابُ الحَياةِ لنا، إنَّه بكلِّ جميلٍ كَفيل، وهو حسبُنا ونِعمَ الوَكيل.

أولًا، أهمية الدراسة

تعتبر هذه الدراسة ذات أهمية للجهات التالية:

لطلبة الدراسات العليا في التفسير والذين يعنون بالتفسير التحليلي لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾، وغيرها من آيات الحاكمية.

ولطلبة أصول الدين الذين يدرسون قضية تكفير تارك الحكم بما أنزل الله وشروط ذلك، والذين يعنون بحكم مرتكب الكبيرة.

ولطلبة الفقه الذين يعنون بمباحث السياسة الشرعية المتعلقة بأحكام الحاكم بغير ما أنزل الله.

---

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين (تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم)، ط:١، ١٩٩١م، ج ٣، ص ١١-١٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين (تحقيق: مصطفى عطا)، ج ٤، ص ٥٦٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

ثانيًا، مشكلة الدراسة

تجيب هذه الدراسة على السؤال الرئيس التالي:

مـا السائغ ثم الراجح مـن تفسير قوله تعالـى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾؟

وينبثق عنه الأسئلة الفرعية التالية:

ما المراد بالحكم بما أنزل الله؟

ما السياق الذي نزلت فيه آية الحكم؟

ما أصح ما روي في سبب نزولها؟

ما علاقة آية الحكم بالوحدة الموضوعية لسورة المائدة؟

ما التفسير التحليلي لآية الحكم مبينًا وجوهها الإعرابية وما تولد عنها من وجوه تفسيرية؟

ما السائغ من أقوال المفسرين فيها؟ فما الراجح منها؟

ثالثًا، أهداف الدراسة

تكمن أهداف الدّراسة في النقاط التالية:

أولها، تحريرها للمراد بالحكم بما أنزل الله لغة.

ثانيها، تحرير السياق الذي احتف بنزول آية الحكم.

ثالثها، دراسة ما صح من أسباب نزول وما صاحبها من أحاديث وقرائن بينتها.

رابعها، ربط آية الحكم بالموضوع المحوري لسورة المائدة.

خامسهـا، دراستها لقولـه تعالـى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ دراسة تحليلية ذكر فيها الباحث الوجوه الإعرابية وما يتولد عنها من وجوه تفسيرية.

سادسها، بيان السائغ في تفسير جملة الحكم، وذكر الراجح منها.

رابعًا، منهجيّة الدراسة

اعتمد الباحث في سبيل تحقيق أهداف الدراسة على المناهج التالية:

اعتمد على المنهج الوصفي في دراسة لفظ الحكم ومعنى الحكم بما أنزل الله.

واعتمد على المنهج الاستقرائي في ثلاثة أمور:

في تتبع الروايات الصحيحة المتعلقة بآية الحكم من أسباب نزول وغيرها.

في استقراء موضوعات سورة المائدة الجزئية للخروج بالموضوع المحوري للسورة.

في استقراء أقوال المفسرين في تفسير آية الحاكمية.

واعتمـد على المنهج التحليلي في تفسير جملـة الحكم. ثم اعتمد على المنهج النقدي لبيان المقبول من الوجوه التفسيرية والمردود.

خامسًا، الدراسات السابقة

وقف الباحث على عدد من الدراسات والأبحاث المتعلقة بآية الحكم على النحو الآتي:

[١] «الحاكميـة والتشريـع في آيات المائـدة والأنعام والشورى: عرضـ وتحليل لأهم أقوال المفسرين»، لحسن أحمد الفكي.[١]

تطـرّق البحث إلى وجوب اعتقـاد أنّ الحكم لله وحده، ووجوب التحاكم إلى شريعة الله، وأنّ الحكـم بغيـر ما أنزل الله يكون كفراً أكبر وأصغر، بحسب من صدر منه، فإن كان جاحدًا كفر وإلا فـلا. وقد عرض الباحـث أقوال المفسرين القدماء والمحدثين لآية الحاكمية، إلا أنّه لم يفسر آية الحكم تفسيرًا تحليليًّا.

[٢] «الفهـم الخاطئ لوجوب الحكم بما أنزل الله وأثره فـي الجنوح إلى التطرف والعنف»، لفؤاد بن أحمد عطا الله.[٢]

تطـرق البحث إلى ذكر مراتـب الحكم بغير ما أنزل، وأن الكفر منوط بالاستحلال والجحود والتكذيب والتفضيل والمساواة والتبديل، وأنّ الكفر الأصغر منوط بالاستبدال، والتقنين، والتشريع العام. وقد تركز البحث على تفصيل حالات الحكم إلا أنّه لم يفسر آية الحكم تفسيرًا تحليليًّا.

[٣] «مسألـة تكفيـر الحكام في ضوء تفسير آيـات الحاكمية في سـورة المائدة»، لعبد الله الخشاشنة.[٣]

تطـرق فيه الباحث إلى خطر التكفير عمومًا وخطـر تكفير الحكام خصوصًا لما ينبني عليه مـن آثار. وقد تطرق إلى أقـوال المفسرين في آيات الحاكمية، ذاكـرًا أقوالهم، إلا أنّه لم يتعرض لتفسير آية الحكم تفسيراً تحليليًّا.

سادسًا، خُطَّة البَحث

المقدمة.

التمهيد.

---

(١) الفكي، حسن أحمد حسن. الحاكمية والتشريع في آيات المائدة والأنعام والشورى: عرض وتحليل لأهم أقوال المفسرين، مجلة مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية، ع ١، ٢٠١٣، ص ١٠٩-١٥٠.

(٢) عطا الله، فؤاد بن أحمد. الفهم الخاطئ لوجوب الحكم بما أنزل الله وأثره في الجنوح إلى التطرف والعنف، المؤتمر العلمي الدولي: أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرف والعنف، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية والجامعة الإسلامية بغزة، ص ٧٩١-٨٢٦.

(٣) الخشاشنة، عبد الله. مسألة تكفير الحكام في ضوء تفسير آيات الحاكمية في سورة المائدة. دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٤، ملحق ١، ٢٠١٧، ص ١٧٥-١٩٣.

أولًا، تعريف الحكم في اللغة.

ثانيًا، معنى الحكم بما أنزل الله.

المبحث الأول، التعريف العام بآية الحكم.

المطلب الأول، في أصح ما روي في سبب نزول آية الحكم وفي تفسيرها.

المطلب الثاني، السياق العام لآية الحكم.

المطلب الثالث، ارتباط آية الحكم بالوحدة الموضوعية لسورة المائدة.

المبحث الثاني، التفسير التحليلي لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (المائدة:٤٤).

المطلب الأول، الوجه اللغوي الأول لجملة الحُكم مع مناقشة وجوهه التفسيرية.

المطلب الثاني، الوجه اللغوي الثاني لجملة الحكم مع مناقشة وجوهه التفسيرية.

نتائج البحث.

التمهيد

مَهَّدَ الباحث لتفسير جملة الحكم بتعريف الحكم في اللغة وببيان المراد بـ «الحكم بما أنزل الله» و«الحكم بغير ما أنزل».

أولاً، تعريف الحكم في اللغة

أصل الحكم في اللّغة المنع، من حَكَمَ يَحكُمُ حُكمًا، وهو «المنع من الظلم».[1] وقال الراغب الأصفهاني: «حَكَمَ أصلُه: مَنَعَ مَنعًا لإصلاح»... «والحكم بالشيء أن تقضي بأنّه كذا أو ليس بكذا، سواء ألزمت ذلك غيره أو لم تلزمه». فالحكم على ما سبق لا يكون إلا بحقّ وعدل. فإذا قيّد الحكم بالباطل، كما في قولك: «حَكَمَ بالباطِل، فمعناه: أجرى الباطل مجرى الحكم».[2]

وقد يطلق الحكم ويراد به الحكمة، والحكمة: «إصابة الحق بالعلم والعقل». «والحكم أعمّ من الحكمة، فكلّ حكمة حكم، وليس كل حكم حكمة، فإنّ الحكم أن يقضى بشيء على شيء، فيقول: هو كذا أو ليس بكذا».[3]

ثانياً، معنى الحكم بما أنزل الله

والمراد بالحكم بما أنزل الله لغةً: المنعُ من الظُّلم بمقتضى ما أنزل الله من شرائع، ومعنى الحكم بغير ما أنزل الله: إجراء الحكم بما لم ينزل اللهَ مجرى الحكم، أي: مجرى الحكم بالحق.

والحكم بما أنزل الله لا يقتصر على ما يتعلق بالأحكام القضائية وحكم الحاكم أو نائبه في الرَعيّة كالحكم بين الناس والحكم على الزاني بالجلد، بل يندرج فيه ما يحكم به المرء على نفسه وغيره من أحكام عملية واعتقادية. فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ (الصافات)، أي: بئس الحكم تحكمون أيها القوم أن يكون لله البنات ولكم البنون.

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا. مقاييس اللغة (تحقيق: عبد السلام هارون)، ٢٠٠٢م، ج٢، ص ٧٣، مادة: حكم، اتحاد الكتاب العرب.

(٢) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن (تحقيق: صفوان عدنان الداودي)، ط:١، ١٤١٢ه، ص ٢٤٨، مادة: حكم، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت.

(٣) الراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص ٢٤٨، مادة: حكم.

المبحث الأول، التعريف العام بآية الحكم.

سيتطرق المبحث الأول إلى أصح ما روي في سبب نزول آية الحكم، وإلى ما ورد في تفسيرها عن الصحابة، ثم سيعرض للسياق العام الذي نزلت فيها الآية، كما سيختم المبحث ببيان ارتباط آية الحكم بالوحدة الموضوعية لسورة المائدة.

المطلب الأول، في أصح ما روي في سبب نزول آية الحكم وفي تفسيرها

رويت في سبب نزول آية الحكم وما يتعلق بها عدّة أحاديث صحيحة يزيد بعضها على بعض في التفاصيل.

أولاً، رواية البراء بن عازب في سبب نزولها

روى الإمام مسلم في صحيحه: عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ ، قَالَ : « مُرَّ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِيَهُودِيٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا، فَدَعَاهُمْ صلّى الله عليه وسلّم فَقَالَ : هَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟، قَالُوا: نَعَمْ، فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ، فَقَالَ : أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟، قَالَ : لَا وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي بِهَذَا لَمْ أُخْبِرْكَ، نَجِدُهُ الرَّجْمَ وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا، فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرَكْنَاهُ وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ، قُلْنَا : تَعَالَوْا فَلْنَجْتَمِعْ عَلَى شَيْءٍ نُقِيمُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ، فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ وَالْجَلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ «فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ﴾... إِلَى قَوْلِهِ ﴿إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ يَقُولُ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ فَإِنْ أَمَرَكُمْ بِالتَّحْمِيمِ وَالْجَلْدِ فَخُذُوهُ، وَإِنْ أَفْتَاكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾، فِي الْكُفَّارِ كُلِّهَا».[1]

ثانياً، ما روي عن ابن عمر مما اقترن بنزولها.

روى البخاري عن عبد اللَّه بن عمر -رضي اللَّه عنهما- قال: «إنَّ اليَهُودَ جَاؤُوا إلى رَسولِ اللَّه صَلَّى اللَّه عليه وسلَّمَ، فَذَكَرُوا له أنَّ رَجُلًا منهمْ وامْرَأَةً زَنَيَا، فَقالَ لهمْ رَسولُ اللَّه ﷺ: ما تَجِدُونَ في التَّوْرَاةِ في شَأْنِ الرَّجْمِ. فَقالوا: نَفْضَحُهُمْ ويُجْلَدُونَ، فَقالَ عبدُ اللَّه بنُ سَلَام: كَذَبْتُمْ إنَّ فيهَا الرَّجْمَ فأتَوْا بالتَّوْرَاة فَنَشَرُوهَا، فَوَضَعَ أحَدُهُمْ يَدَهُ علَى آيَة الرَّجْم، فَقَرَأَ ما قَبْلَهَا وما بَعْدَهَا، فَقالَ له عبدُ اللَّه بنُ سَلَام: ارْفَعْ يَدَكَ، فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فيهَا آيَةُ الرَّجْم، فَقالوا: صَدَقَ يا مُحَمَّدُ، فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فأمَرَ بهِمَا رَسولُ اللَّه ﷺ فَرُجِمَا، قالَ عبدُ اللَّه: فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَجْنَأُ علَى المَرْأَةِ

(١) مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم (تحقيق: محمد عبد الباقي)، ج ٣، ص ١٣٢٧، رقم:١٧٠٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

يَقِيهَا الحِجَارَةَ». [١]

وفي رواية قال: «أُتِيَ النبيُّ ﷺ برَجُلٍ وامْرَأَةٍ منَ اليَهُودِ قدْ زَنَيَا، فَقالَ لِلْيَهُودِ: ما تَصْنَعُونَ بهِمَا؟، قالوا: نُسَخِّمُ وُجُوهَهُما ونُخْزِيهِمَا، قالَ: ﴿فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ٩٣)، فَجَاؤُوا، فَقالوا لِرَجُلٍ ممَّنْ يَرْضَوْنَ: يا أعْوَرُ، اقْرَأْ فَقَرَأَ حتَّى انْتَهَى إلى مَوْضِعِ منها فَوَضَعَ يَدَهُ عليه، قالَ: ارْفَعْ يَدَكَ، فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فيه آيَةُ الرَّجْمِ تَلُوحُ، فَقالَ: يا مُحَمَّدُ، إنَّ عليهما الرَّجْمَ، ولَكِنَّا نُكَاتِمُهُ بيْنَنَا، فأمَرَ بهما فَرُجِمَا، فَرَأَيْتُهُ يُجَانِئُ عَلَيْهَا الحِجَارَةَ». [٢] وفي رواية أخرى قال: «فأمَرَ بهما فَرُجِمَا، قَرِيبًا من حَيْثُ تُوضَعُ الجَنَائِزُ عِنْدَ المَسْجِدِ». [٣]

وفي رواية: «أُتِيَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ بيَهُودِيٍّ ويَهُودِيَّةٍ قدْ أحْدَثَا جَمِيعًا، فَقَالَ لهمْ: ما تَجِدُونَ في كِتَابِكُمْ قالوا: إنَّ أحْبَارَنَا أحْدَثُوا تَحْمِيمَ الوَجْهِ والتَّجْبِيهَ ... قَالَ ابنُ عُمَرَ: فَرُجِما عِنْدَ البَلَاطِ، فَرَأَيْتُ اليَهُودِيَّ أجْنَأَ عَلَيْهَا». [٤]

ثالثاً، ما روي عن ابن عباس في سبب نزولها وتفسيرها

روى أبو داود السجستاني في سبب نزولها عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) ... إِلَى قَوْلِهِ (الْفَاسِقُونَ) هَؤُلَاءِ الْآيَاتِ الثَّلَاثِ نَزَلَتْ فِي الْيَهُودِ خَاصَّةً فِي قُرَيْظَةَ وَالنَّضِيرِ». [٥]

ورجاله ثقات إلا إبراهيم بن حمزة بن أبي يحيى الرملي، قال فيه ابن ابي حاتم: صدوق، ووثقه الذهبي، وقال ابن حجر تبعا لابن أبي حاتم: صدوق. فالإسناد في أقل أحواله حسن، والله أعلم. [٦]

وروى ابنُ أبي حاتم في تفسيرها: من طريق عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَوْلَهُ: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ)، يقول: «مَنْ جَحَدَ الْحُكْمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَقَدْ كَفَرَ، وَمَنْ أَقَرَّ بِهِ وَلَمْ يَحْكُمْ بِهِ، فَهُوَ ظَالِمٌ فَاسِقٌ، يَقُولُ: « مَنْ جَحَدَ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ شَيْئًا فَقَدْ كَفَرَ». [٧]

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. صحيح البخاري (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤١٩ه، ج ٩، ص ١٦٤، رقم: ٣٦٣٥، دار السلام، الرياض.

(٢) البخاري. صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ١٩، ص ١، رقم: ٧٥٤٣.

(٣) البخاري. صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ١٨، ص ٣٢١، رقم: ٧٣٣٢

(٤) البخاري. صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ١٧، ص ١٧٨، رقم: ٦٨١٩.

(٥) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود (تحقيق: عصام هادي)، ٢٠١٣م، ج ١، ص ٧٥٢، دار الصديق، الجبيل، السعودية.

(٦) ينظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٦٣، مؤسسة الرسالة.
والذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (تحقيق: محمد عوامة وأحمد الخطيب)، ج ٢، ص ٤٨-٤٩، دار اليسر - دار المنهاج.
وابن حجر العسقلاني، أو الفضل أحمد بن علي. تقريب التهذيب (تحقيق: صغير شاغف)، ج ١، ص ١٠٧، دار العاصمة للنشر والتوزيع.

(٧) ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الحنظلي. تفسير القرآن العظيم (تحقيق: أحمد الطيب)، ج ٤، ص

وقد اختُلِفَ في هذه الرواية لانقطاعها بين علي بن أبي طلحة وابن عباس، وأجاب ابن حجر قائلاً: « وعلي صدوق، لم يلق ابن عباس لكنه إنما حمل عن ثقات أصحابه فلذلك كان البخاري وابن أبي حاتم وغيرهما يعتمدون على هذه النسخة ».[1] وقال أحمد بن حنبل: « لَوْ أَنَّ رَجُلاً، رَحَلَ إِلَى مِصْرٍ، فَانْصَرَفَ مِنْهَا بِكِتَابِ التَّأْوِيلِ لِمُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ، مَا رَأَيْتُ رِحْلَتَهُ ذَهَبَتْ بَاطِلَةً ».[2] يريد رواية معاوية بن صالح الصحيفة عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس.

وروى ابن جرير في تفسيرها: من طريق ابْنِ طَاووس، عَنْ أَبِيه، عَنِ ابْنِ عَبَّاس (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّه فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)، قَالَ: هِيَ بِهِ كُفْرٌ، وَلَيْسَ كُفْرًا بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ.[3]

ورواه الحاكم من طريق هشام بن حجير عن طاووس عن ابن عباس، قال: إِنَّهُ « لَيْسَ بِالْكُفْرِ الَّذِي يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ إِنَّهُ لَيْسَ كُفْرًا يَنْقِلُ عَنِ الْمِلَّةِ ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ (المائدة: ٤٤) كفر دون كفر». صحح الحاكم إسناده ووافقه الذهبي.[4]

ولا تعارض بين روايات ابن عباس الثلاث، فالأولى وردت في سبب النزول، وبَيَّنَت الثانيةُ حكمَها العام في اليهود وغيرهم، ونبهت على مناط حمله على الكفر الأكبر عند جحد الحكم. وبيّنت الثالثة مناط حملها على الكفر الأصغر عند عدم جحد الحكم.

المطلب الثاني، السياق العام لآية الحكم.

آية الحكم ارتبطت سياقيًّا بالمقطع الذي صدره: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ ﴾... إلى قوله تعالى: ﴿ أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ٥٠ ﴾ (المائدة: ٤١-٥٠).

وموضوع الآيات متعلق بيهود المدينة المعاصرين للنبي ﷺ، إذ أرادوا أن يخففوا حكم الله في يهودي ويهودية من أغنيائهم زنيا وكانا محصنين، أرادوا تخفيف الحكم عنهما بما مالت به أهواؤهم من الرَّجم إلى الجلد مع تحميم الوجوه، وذلك أنَّ الزنا قد كثر في شرفائهم، فأقاموه على الضعفاء وخففوه عن الشّرفاء. فأنكر عليهم منكرون أو طالبوهم بما يجيز ذلك في شريعتهم،

١١٤٢، مكتبة نزار الباز، السعودية.

(١) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. العجاب في بيان الأسباب (تحقيق: عبد الحكيم الأنيس)، ج ١ ص ٢٠٧، دار ابن الجوزي.

(٢) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. شرح معاني الآثار (تحقيق: محمد النجار ومحمد جاد الحق)، ١٩٩٤، ج ٣، ص ٢٨٠، عالم الكتب.

(٣) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٣٥٥-٣٥٦.

(٤) الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين (تحقيق: مصطفى عطا)، ج ٢، ص ٣٤٢ دار الكتب العلمية، بيروت.

وقال الألباني: على شرط الشيخين. ينظر: الألباني، السلسلة الصحيحة، ج٦، ص٥١، المكتب الإسلامي، بيروت.

فطمعـوا أن يجدوا في تحكيم النبـي ﷺ ما يعتضدون به، فقال أحبارهم -أو بعض أحبارهم- إن أفتانـا محمـدٌ بالجلـد دون الرجم قبلنا واحتججنا بها عنـد الله وقلنا فُتيا نبي مـن أنبيائك، وإنِ لـم يحكم فلا تقبلـوه، وقيل: تحاكموا إليه لكونه ولـيَّ أمرهم وهو جائز فـي شريعتهم. فخَيَّرَ الله تعالى نبيّه في الحكم فيهم، فذهب نبيُّنا ﷺ إلى بيت المِدْرَاس وطلبَ التَّوراة وأمرَ أحدَ أحبارهم بقراءتـه، فوضـع الحَبرُ يده على آية الرجم، فقال له عبـد الله بن سلام ارفع يدك فرفع، فإذا آية الرجـم فأمر رسول الله ﷺ باليهودي واليهودية فرجمـا. فأمر تعالى اليهود عقب ذلك بالتحاكم إلـى التوراة وعدم ترك الحكم به خشية النـاس، ثم قال: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾، ثم ذكرهم عقب ذلك ببعض أحكام القصاص في التوراة.[1]

المطلب الثالث، ارتباط آية الحكم بالوحدة الموضوعية لسورة المائدة

المتأمـل فـي موضوعات سورة المائدة الجزئية يجدها تؤول إلـى موضوع محوريٍّ واحد هو: الوفاء بعهود الله المتفرد بالحاكمية شرعًا. وقد ذكرت السُّورَةُ في تضاعيفها جُملةً من عهود الله تعالـى لعباده على مستوى أحكام العقائـد تأسيسا وتصحيحا، وبينت الأحـكام الفُرُوعيَّة العمليّة، وأَطَّرَت الأخلاق والآداب التي ينبغي أن يتحلى بها المسلم، كما لم تغفل السورة بناءَ الوَعي الفكري للمسلم. وقد امتازت هذه السورة بتضمّنها لأكبر عدد من النداءات المباشرة للمؤمنين في القرآن بصيغـة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ فـي سبعة عشر موضعـاً تأمرهم بالوفاء بعهـود الله وتنهاهم عن نكثها. وقد امتازت كذلك بكثرة الأحكام والتشريعات الإلهية، لتكون حاكمية الله إحدى أبرز سمات السورة.

وقد خرج الأمر بالوفاء بالعقود والنهي عن نكثها في سورة المائدة على ثلاثة أساليب:

الأول، أسلـوب الأمر والنهي المباشريـن، كما في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ ﴾ (المائـدة:٢)، وقولـه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ (المائدة: ٦).

والثانـي، أسلوب الترغيـب بالوفاء بالعهود والترهيب من نكثها، وهـو مبثوث في السورة من أولها لآخرها.

والثالـث، أسلـوب القصص، وقـد ساقه الله تعالـى للاعتبار بحال من وفّـى بعهد الله ومن نكث. ومن نماذج نكث عهود الله: نكث يهود المدينة لعهد الله لهم بتحكيم التوراة في رجم الزاني المحصن، وقد حذرنا الله من حالهم ليجنبنا مآلهم.

(١) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. التحرير والتنوير، ١٩٨٤م، ج ٦، ص ٢٠٧-٢١٢، الدار التونسية للنشر، تونس. باختصار.

المبحث الثاني، التفسير التحليلي لقوله تعالى:

﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ (المائدة:٤٤).

قال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (المائدة)، وتحتمل الجملة الأخيرة من آية الحكم عدة وجوهٍ لغوية يتولد عنها عدد من الوجوه التفسيرية.

المطلب الأول، الوجه اللغوي الأول لجملة الحُكم مع مناقشة وجوهه التفسيرية

الفرع الأول، الوجه اللغوي الأول لجملة الحكم

الواو في أول جملة الحكم يحتمل أن تكون استئنافية، ويحتمل أن تكون عاطفة. فإن حملنا الواو على الاستئنافية: كانت جملة الحكم مستأنفة استئنافاً نحوياً. والجملة الاستئنافية وإن كانت منقطعة عما قبلها إعرابياً إلا أنها قد تتصل بها معنوياً. وجملة الحكم -نحوياً- على هذا الوجه لا محل لها من الإعراب.

وإن حملنا الواو على العاطفة، كانت جملة الحكم جزءا من المحكيِّ معطوفة على قوله: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾.

وتُحمَلُ (مَن) في هذا الوجه على الشرطية أو على الموصولة التي تشبه الشرطية، قال السمين الحلبي: «يجوزُ في «مَنْ» أن تكونَ شرطية، وهو الظاهر، وأن تكون موصولة، والفاءُ في الخبر زائدةٌ لشبهِه بالشرط». وعلى كلا الحالين فإنها تقتضي العموم.[1] ولهذا الوجه في (مَن) ثلاثة وجوه تفسيرية هي:

(١) أن تبقى (مَن) على ظاهر العموم من غير تخصيص، فيندرج فيها كل من حكم بغير ما أنزل الله.

(٢) أن تكون (مَن) مِن العام الذي أريد به خصوص من حكم بغير ما أنزل الله مع كونه جاحدًا لحكم الله -كما صنع يهود المدينة- أو مستحلاً ونحو ذلك -.

(٣) أن تكون (مَن) مِن العام الذي أريد به خصوص مَن حكم بغير ما أنزل الله مع كونه مصدِّقاً به غير جاحد.

وقوله (لَمْ يَحْكُمْ) وإن كان يفيد المضيّ إلّا أنّه مع (مَن) الشرطية أو الموصولة المشبهة بالشرطية صار مفيدًا للاستقبال.

والباء في قوله ﴿بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ يحتمل أن تكون للإلصاق، فكأن الحاكم ألصق حكم الله بالمحكوم عليه، وتحتمل أن تكون للاستعانة، فيكون الحاكم مستعيناً بما أنزل الله في حكمه.

---

(١) ينظر: السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (تحقيق: أحمد الخراط)، ج ٤، ص ٢٨١ - ج ٢، ص ٢٨٦، دار القلم، دمشق.

و(ما) في قوله ﴿ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ هي الموصولة وتفيد العموم، إلا أنّ العموم يجب تخصيصه بما خوطب به المكلف، ليكون المعنى: ﴿ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ إليه. وأما ما أنزله الله تعالى ولم يخاطَب به فلا يندرج تحت العموم.

والفاء في قوله ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾، تكون الرابطة لجواب الشرط إن حملنا (مَن) على معنى الشرطية، وقد تكون مزيدة مشبهة بالرابطة لجواب الشرط لشبه (مَن) باسم الشرط -كما تقدم-.[١]

و(الكفر) في قوله ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ فيه وجهان تفسيريان:

(١) أن يحمل على الكفر الأكبر بحسب الظاهر، لأنّ الكفر ينصرف إليه عند الإطلاق، وتعريف (أولئك) و(الكافرون) يفيد القصر عند البيانين، وضمير الفصل (هم) يفيد توكيد القصر والحصر. والقصر هنا ادعائيٌّ، وغرضه المبالغة في وصفهم بالكفر، وهو الكفر الذي انضم إليه الجور وتبديل الأحكام.[٢]

(٢) أن يراد بالكفر المعصية على جهة المجاز وسميت المعصية كفراً لأنّ الحاكم بغير ما أنزل الله فعل فعلاً يضاهي أفعال الكفار ولا يليق بالمؤمنين. ويكون غرض القصر هنا المبالغة في الوصف بهذا الإثم العظيم.[٣]

وقوله ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ هي جملة الشرط، وقوله: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ هو جواب الشرط، والشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط، كما قال القرافي.[٤]

الفرع الثاني، الأوجهُ التفسيرية المتولدة من الوجه اللغوي الأول مع مناقشتها

يتولد من الوجه اللغوي الأول أربعة أوجه تفسيرية، سيذكر الباحث الوجه وينسبه إلى قائليه ثم يناقشه، وسيذكر مع الوجوه السائغة موقع جملة الحكم الإعرابي والبياني.

[١] الوجه التفسيري الأول لجملة الحكم: وهو حمل (مَن) على ظاهر عمومها، ثم حمل الكفر على الكفر الأكبر.

وهذا الوجه قالت به طائفة الخوارج -كما سيأتي-. ومقتَضى كلامهم أنّ من ترك حكماً واحداً مما أنزل الله فهو كافر سواء كان متعلقاً بالحكم بين الناس أو تعلق بالأحكام العقائدية والعملية. ومنهم من خص الأحكام العملية بالكبائر.

---

(١) ينظر: السمين الحلبي. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، مصدر سابق، ج ٥، ص ٩٢.

(٢) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. التحرير والتنوير، ١٩٨٤م، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢١٢.

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢١٢.

(٤) قال القرافي: «الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط العقلية كالحياة مع العلم، أو الشرعية كالطهارة مع الصلاة، أو العادية كالسلم مع صعود السطح». القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق (تحقيق: خليل منصور)، ١٩٩٨م، ج ١، ص ١٠٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

مناقشة الوجه التفسيري الأول

مـن نزع إلى هذا القول من المسلمين قد خالف إجماع أهل السنة ووافق الخوارج؛ فقد نصّ عـدد من أئمـة أهل السنة أن حمل الآية على ظاهرها هو مذهب الخـوارج، وأن مذهب أهل السنة خلاف ذلك. وممن نقل ذلك: أبو بكر الجصاص الحنفي، والسمعاني، وابن عطية الأندلسي، وابن العربـي المالكي، وفخر الدين الـرازي، والقرطبي، وابن تيمية، وابن عادل الحنبلي، ونظام الدين النيسابوري، وشهاب الدين الآلوسي، والطاهر بن عاشور. وهاك أقوالهم:

قـال أبـو بكر الجصاص الحنفي (٣٧٠ هـ.): «وقد تأولـت الخوارج هذه الآيـة على تكفير مـن تـرك الحكـم بما أنزل الله من غيـر جحود لها، وأكفـروا بذلك كل من عصـى الله بكبيرة أو صغيرة».[١]

وقـال الإمام السمعاني (المتوفى سنة :٤٨٩ هـ.): «واعلـم أن الخوارج يستدلون بهذه الآية، ويقولون: من لم يحكم بما أنزل الله؛ فهو كافر، وأهل السنة قالوا: لا يكفر بترك الحكم».[٢]

وقـال ابن عطيّة الأندلسي (٥٤٢ هـ.): «وليس حكام المؤمنين إذا حكموا بغير الحق في أمر بكفرة بوجه»، ونقل عن أهل الحق قولهم في نظيره: إنّ هذا العموم منكسر غير ماض.[٣]

وقـال ابن العربي المالكي (ت: ٥٤٣ هـ.) « وهذا يختلف: إن حكم بما عنده على أنه من عند الله، فهو تبديل له يوجب الكفر، وإن حكم به هوى ومعصية فهو ذنب تدركه المغفرة على أصل أهل السنة في الغفران للمذنبين».[٤]

وقـال فخـر الدين الرازي (٦٠٦ هـ.): «قالت الخوارج: كل من عصـى الله فهو كافر. وقال جمهـور الأئمة: ليس الأمر كذلك، أما الخوارج فقـد احتجوا بهذه الآية وقالوا: إنها نص في أن كل مـن حكـم بغير ما أنزل الله فهو كافر، وكل من أذنـب فقد حكم بغير ما أنزل الله، فوجب أن يكون كافراً».[٥]

وقـال أبو العباس القرطبي: (ت: ٦٧١ هـ.): وقوله ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ يحتـج بظاهـره من يكفـر بالذنوب، وهم الخـوارج!، ولا حجة لهـم فيه؛ لأن هذه الآيـات نزلـت في اليهود المحرفين كلام الله تعالى، كما جاء فـي الحديث، وهم كفار، فيشاركهم

(١) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي. أحكام القرآن (تحقيق: محمد القمحاوي)، ج٤، ص ٩٤، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٢) السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد. تفسير السمعاني (تحقيق: ياسر غنيم)، ج ٢، ص ٤٢، دار الوطن، الرياض.

(٣) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي. المحرر الوجيز (تحقيق: عبد السلام محمد)، ج ٢، ص٩٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) ابن العربي المالكي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي. أحكام القرآن (تحقيق: علي البجاوي)، ج ٢، ص ١٠٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٥) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. مفاتيح الغيب، ط:٣، ج١٢، ص ٣٦٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

في حكمها من يشاركهم في سبب النزول. وبيان هذا: أن المسلم إذا علم حكم الله تعالى في قضية قطعاً ثم لم يحكم به، فإن كان عن جحد كان كافراً، لا يختلف في هذا، وإن كان لا عن جحد كان عاصياً مرتكباً كبيرة، لأنه مصدق بأصل ذلك الحكم، وعالم بوجوب تنفيذه عليه، لكنه عصى بترك العمل به، وهذا في كل ما يُعلم من ضرورة الشرع حكمه؛ كالصلاة وغيرها من القواعد المعلومة، وهذا مذهب أهل السنة».[١]

وقال ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ.): «والإنسان متى حلّل الحرام المجمع عليه أو حرم الحلال المجمع عليه أو بدل الشرع المجمع عليه كان كافراً مرتداً باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نزل قوله على أحد القولين: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ (المائدة:٤٤)؛ أي: المستحل للحكم بغير ما أنزل الله».[٢]

وقال على القول الثاني في تفسير الآية: « ... كما قال ابن عباس وأصحابه في قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ قالوا: كفروا كفراً لا ينقل عن الملة، وقد اتّبعهم على ذلك أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة».[٣]

وقال ابن تيمية في قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥): «فمن لم يلتزم تحكيم الله ورسوله فيما شجر بينهم؛ فقد أقسم الله بنفسه أنه لا يؤمن، وأما من كان ملتزماً لحكم الله ورسوله باطناً وظاهراً، لكن عصى واتبع هواه؛ فهذا بمنزلة أمثاله من العصاة. وهذه الآية مما يحتج بها الخوارج على تكفير ولاة الأمر الذين لا يحكمون بما أنزل الله، ثم يزعمون أن اعتقادهم هو حكم الله».[٤] وقال: «فإن كثيراً من الناس أسلموا ولكن مع هذا لا يحكمون إلا بالعادات الجارية لهم التي يأمر بها المطاعون فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار وإلا كانوا جهالاً كمن تقدم أمرهم».[٥]

وقال ابن عادل الحنبلي (٧٧٥ هـ.): «قالت الخوارج: من عصى الله فهو كافر، واحتجوا بهذه الآية، وقالوا: إنها نصّ في أن كل من حكم بغير ما أنزل الله فهو كافر، وكل من أذنب فقد

---

(١) أبو العباس القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (تحقيق: محيي الدين ديب ميستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال)، ج ٥، ١١٧-١١٨، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ودار الكلم الطيب، دمشق — بيروت.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني. مجموع الفتاوى (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، ١٩٩٥م، ج ٣، ص ٢٦٨، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية.

(٣) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج ٧، ص ٣١٢.

(٤) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني. منهاج السنة النبوية (تحقيق: محمد رشاد سالم)، ١٩٨٦م، ج ٥، ص ١٣١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٥) ابن تيمية. منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ج ٥، ص ٨٣.

حكـم بغير ما أنزل الله، فوجب أن يكون كافراً، وقال الجمهور: ليس الأمر كذلك، وذكروا عن هذه الشبهة أجوبة». [١]

وقـال نظـام الدين النيسابوري (٨٥٠هـ): «احتجت الخوارج بالآية على أن كل من عصى الله فهو كافر، وللمفسرين في جوابهم وجوه». [٢]

وقال شهاب الدين الآلوسي (١٢٧٠ هـ.): «واحتجت الخوارج بهذه الآية على أن الفاسق كافر غيـر مؤمن، ووجه الاستدلال بها أن كلمة (مَنْ) فيهـا عامة شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله تعالـى، فيدخل (الفاسق) المصدق أيضاً لأنه غير حاكـم وعامل بما أنزل الله تعالى، وأجيب بأن الآيـة متروكة الظاهر، فـإن الحكم وإن كان شاملاً لفعل القلب والجـوارح لكن المراد به هنا عمل القلب وهو التصديق، ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى». [٣]

وقـال الطاهر بن عاشور (تـ: ١٢٩٦هـ / ١٩٧٣م): «وأما جمهور المسلمين وهم أهل السنة مـن الصحابـة فمن بعدهم فهي عندهـم قضية مجملـة، لأن ترك الحكم بما أنـزل الله يقع على أحـوال كثيـرة؛ فبيان إجماله بالأدلة الكثيـرة القاضية بعدم التكفير بالذنـوب، ومساق الآية يبين إجمالها». [٤]

وبهذه النُقول يظهر فساد قول من حمل الآية على عمومها دون تخصيصه ثم حمل الكفر على الأكبر، فإنه سيلزم على قوله ثلاثة أمور:

مخالفة إجماع أهل السنة

تكفير من وقع في المعصية لأنّ العاصي حكم على نفسه بفعل المعصية – وهو حكم بغير ما أنـزل الله – ثـم فعلها، واللازم باطلٌ باتفاق أهل السنة فبطـل الملزوم، والملزوم: حمل الآية على ظاهر عمومها مع حمل الكفر على الأكبر.

التـلازم بيـن كل حكم بغير ما أنزل الله والكفر الأكبر، وهـذا قادح في قول من يكفر أولياء الأمور والحكام دون غيرهم ممن لم يحكم في نفسه بغير ما أنزل الله.

[٢] الوجـه التفسيـري الثانـي لجملة الحكم: وهـو تخصيص (مَن) في (ومَـن لم يحكم) بالجاحد ونحوه، ثم حمل الكفر على الكفر الأكبر.

هـذا التوجيه التفسيري هو أحد توجيهات أهل السنّة للآية، وهو تخصيص عموم (من) في

(١) ابن عادل الحنبلي، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي. اللّباب في علوم الكتاب (تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض)، ج ٧، ص ٣٥٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي. غرائب القرآن ورغائب الفرقان (تحقيق: زكريا عميرات)، ج ٢، ص ٥٩٦، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تحقيق: علي عطية)، ط:١، ج٣، ص ٣١٤، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) ابن عاشور. التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢١١.

﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ بالجاحد ونحوه، ليخرج من عمومها من حكم بغير ما أنزل الله وهو غير جاحد ونحوه... إلخ.

وهذا الوجه مرويٌّ عن ابن عباس كما تقدّم وروي عن عكرمة، وقد رجحه الرازي وأبو السعود العمادي؛ قال الرازي :»قالَ عِكْرِمَةُ: قَوْلُهُ ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ إنَّما يَتَناوَلُ مَن أنْكَرَ بقَلْبِه وجَحَدَ بلِسانه، أمّا مَن عَرَفَ بقَلْبِه كَوْنَهُ حُكْمَ اللَّه وأقَرَّ بلسانه كَوْنَهُ حُكْمَ اللَّه، إلّا أنَّهُ أتى بما يُضادُّهُ فَهو حاكِمٌ بما أنْزَلَ اللَّه تَعالى، ولَكِنَّهُ تارِكٌ لَهُ، فَلا يَلْزَمُ دُخُولُهُ تَحْتَ هَذِهِ الآيَةِ، وهَذا هو الجَوابُ الصَّحِيحُ».[1] وقال أبو السعود العمادي: معنى جملة الحكم «من لم يحكم بذلك مستهيناً به منكراً كما يقتضيه ما فعلوه من تحريف آيات الله تعالى اقتضاءً بيناً ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ ﴾ إشارةٌ إلى (من) ...».[2]

مناقشة الوجه التفسيري الثاني

هذا الوجه هو أرجح توجيهات أهل السنة، فإنّ اللّغة تحتمله ولا يخالف الإجماع ولا السياق، ولا يرد عليه ما يقتضي ردّه أو ترجيح غيره من الوجوه التفسيرية السائغة عليه، بخلاف غيره من الوجوه فهي إما سائغة مرجوحة أو غير سائغة -كما سيأتي-. فكلّ من أقرَّ بحكم الله بقلبه واعتقد وجوبه ولم يستهن به والتزمه ظاهراً فلم ينكر كونه حكم الله: فلا يكفر بمجرد ترك الحكم ظاهراً. فإن أظهَرَ خلاف ما يبطن بأنّ أنكره قلبُه باطناً أو شك فيه والتزمه ظاهرًا كان منافقاً. وإن أقر بقلبه وجحد ظاهراً فلم يلتزمه بأن ادعى عدم لزومه عليه أو استهان به كان كافراً ظاهراً وباطناً، ويدخل في هذا من استحل تحكيم غير شرع الله أو اعتقد أنّ شرعه لا يصلح لزمان الناس اليوم، علماً بأنّه مناط تكفيره هو جحود الأحكام القطعيّة دون الظنيّة.

وموقع جملة الحكم النحوي والبياني على هذا الوجه اللغوي يختلف باختلاف معنى الواو في صدرها.

فإن حملنا الواو على الاستئنافية: كانت جملة الحكم مستأنفة استئنافاً نحوياً مع ارتباطها معنوياً بما سبق. والجملة الاستئنافية وإن كانت منقطعة عما قبلها إعرابياً إلا أنها قد تتصل بها معنوياً. وجملة الحكم -نحوياً- على هذا الوجه لا محل لها من الإعراب.

وأما بيانياً فجملة الحكم على هذا الوجه تذييلٌ لما سبق غرضها تقريرُ حكم عامّ: هو كفر من لم يحكم بما أنزل الله جاحداً به. والجملة وإن كانت خبرية غرضها تقرير الحكم، وهي مع ذلك مستلزمة للتحذير من الحكم بغير ما أنزل الله بعد جحد الحكم.

وإن حملنا الواو على العاطفة، كانت جملة الحكم جزءا من المحكيِّ معطوفة على قوله:

(١) الرازي. مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٣٦٨.

(٢) أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى. إرشاد العقل السليم، ج ٣، ص ٤٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

﴿ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾. وهـذا عطـفٌ لجملـة الحكم الخبرية على جُمَلِ النهي الإنشائية، ولذلك لزم إخراجها عن ظاهرها إلى ما يقتضيه المقام: وهو نهيهـم عن الحكم بغير مـا أنزل جحوداً، ليكـون المعنى ﴿ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ ولا تحكمـوا بغير ما أنزل الله جَحدًا لحكمـه لئلا تكفروا .وأما إعرابياً فتكـون جملـة الحكم: في محل جـزم جواب شرط مقـدّر، أي: إن أُحرِجتم فـي موقف فلا تخشوا الناس... ولا تحكمـوا بغيـر ما أنـزل لله لئلا تكفروا.[1] وفـي جملة الحكم -إن حملنـا الواو على العاطفة- التفاتٌ من الخطاب إلى الغيبة لتهويل الأمر وللمبالغة في تحذيرهم من الوقوع في الكفر بترك تحكيم ما أنزل الله جحداً له.[2]

ويمكن للخروج من خلاف عطف الخبرية على الإنشائية أن يقدر قبل جملة الحكم: «واحكموا بما أنزل الله»، فمن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

وحمل الواو على الاستئنافية أولى؛ فإن حملها على العاطفة يوجب حمل الخبرية على الإنشائية مجـازاً، -والحمـل على الحقيقة أولى مـن الحمل على المجاز -، أو يوجـب إضمار: «واحكموا بما أنزل الله «، والقول بالاستقلال مقدّم على القول بالإضمار.

[٣] الوجه التفسيري الثالث لجملة الحكم: وهو تخصيص (مَن) في (ومَن لم يحكم) بغير المستحل ونحوه، ثم حمل الكفر على الكفر الأصغر.

هذا الوجه هو أحد قولي ابن عباس فيما نسب إليه، وهو المنقول عن الإمام أحمد.

قـال أحمـد -وقد سئل عن معنى الكفر في آية الحكم ونظائرها؛ قال:» كفر لا ينقل عن الملة مثل الإيمان بعضه دون بعض؛ فكذلك الكفر حتى يجيء من ذلك أمر لا يختلف فيه».[3]

مناقشة الوجه التفسيري الثالث

وهذا القول وإن كان سائغاً لا تأباه أصول الشريعة ولا تأباه اللغة، إلا أنّه غيرُ متوجه لأمرين:

الأول من جهة السياق، فآية الحكم وردت في سياق من حكم بغير ما أنزل الله لجحوده حكم الله، وهذا كفر أكبر بلا ريب. ويلزم على التزام هذا التفسير إخراج الآية عن سياقها.

والثاني، أنّ الآية ختمت بالمبالغة بالوصف في الكفر عبر قصر الكفر عليهم، ويبعد أن يراد بمثله الكفر الأصغر.

والأظهر جمعاً بين روايات ابن عباس -كما تقدم- أنّ الكفر في آية الحكم هو الكفر الأكبر، وأنّ من حكم بغير ما أنزل الله دون جحود ونحوه يكفُرُ كفرًا أصغر.

---

(١)ينظر: صافي، محمود. الجدول في إعراب القرآن، ط:٤، ج ٦، ص ٣٦١، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت.

(٢)وينظر نظير ذلك: أبو السعود العمادي. إرشاد العقل السليم، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٤٦.

(٣)ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج٧، ص ٢٥٣.

[٤] الوجـه التفسيـري الرابع لجملة الحكم: وهو حمل (مَن) علـى ظاهر عمومها، ثم حمل الكفر على الكفر الأكبر، إلا أنّ الكفر يتعلق بترك التحاكم إلى مجموع ما أنزل الله.

قـال عَبْدُ العَزيـز بْنُ يَحْيى الكنانـيُّ: «قَوْلُهُ ﴿ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ صيغَةُ عُمُـوم، فَقَوْلُهُ ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ مَعْنـاهُ مَـنْ أتى بِضِـدِّ حُكْمِ اللَّهِ تَعالى فـي كُلِّ ما أَنْـزَلَ اللَّه فَأُولَئِكَ هُمُ الكافِرُونَ»[١]، وتابعه عليه الآلوسي.

فالحكم بالكفر عند الكناني والآلوسي يتعلق بترك كلّ الأحكام التي أنزلها الله، وأما إن ترك بعضها فلا يكفر.

مناقشة الوجه التفسيري الرابع

ما ذهب إليه الكناني وتبعه عليه الآلوسي ضعيفٌ، وإنّما كان يصح لو كان نظم الجملة: (ومن لـم يحكم بكلِّ ما أَنزَل الله فأولئك هم الكافرون)، فإن مفهوم المخالفة منه: ومن حكم ببعض ما أنـزل الله وترك بعضه فـلا يكفر. وذلك نحو قولنا: ما كلُّ أحدٍ يدخل الجنة، فإنّه لا يمنع أن بعض الناس يدخلها. وذلك أنّ (كل) إذا سبقت بالنفي تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو مجموع وتكون (كُلًّا) لا (كليّـة)، بخـلاف غيرهـا من صيغ العمـوم المنفية فإنها تكون(كليـةً) لا (كلّ)، ويتعلق الحكـم فيها بكل فرد علـى حدة، فقولك مثلاً: لم يأت أحدٌ، فيه نفـي الإتيان عن كل فرد. وكذلك الشـأن فـي جملة الحكم: فالكفـر فيها يتعلق بترك الحكـم بخصوص كل حكم مـن الأحكام التي أنزلهـا الله على حـدة لا بترك الحكم بمجموعها، فإنّ (مـا) في قوله ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ تفيد العموم، وقد سبقت بنفي، فترك الإكفار يكون بترك أي حكم بما أنزل الله.

والحكـم بسلـب العمـوم فـي (كل) دون غيرها من صيـغ العموم خاص بها؛ هـذا ما رجحه القرافي والعلائي، وهو ظاهر صنيع أئمة المعاني والبيان.[٢]

المطلب الثاني، الوجه اللغوي الثاني لجملة الحكم مع مناقشة وجوهه التفسيرية

الفرع الأول، الوجه اللغوي الثاني لجملة الحكم

الواو على هذا الوجه اللغوي تحمل على الاستئنافية وأن تكون عاطفة كالوجه الأول.

وتُحمَـلُ (مَـن) في هذا الوجه علـى الموصولة مع رجوعها لمعهود ذكـري سابق وهم اليهود الذين حرفوا آية الرجم بجحد حكمه. وذهب ابن عاشور إلى أنّ الآية متشابهة وأنّ (مَن) مجملة، وأن سبب نزولها بَيَّنَ أنّها موصولة وليست شرطية.[٣]

(١) الرازي. تفسير الرازي، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢٦٨.

(٢) ينظر: العلائي، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي. تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم (تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود)، ص ٢٧٧، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١، ص ٤٩.

وأما قوله (لم يحكم) فيفيد المضيّ، فإن دخول (لم) على المضارع يصيره ماضياً.

و(ما) في قوله ﴿ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ تُحمَلُ على الموصولة، وهي للعهد، وترجع إلى ما أنزل الله تعالى من حكم رجم الزاني المحصن في التوراة، ولا تحمل على العموم لأنّ الكلام هنا عن خصوص اليهود المعطلين لحكم الرجم.

والفاء في قوله ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ لها وجهان لغويان:

الأول، أنها فاء السببية، وأن ما قبلها سبب لما بعدها، ليكون ترك هؤلاء اليهود للحكم بما أنزل الله عقب تحريفهم له سببٌ في كفرهم.

والثاني، أنها فاء التعليل، بمعنى «لأجل» غرضها ربط المعلول بعلته، فيكون ما بعدها علّةً وسببًا لما قبلها، ليكون كفرهم هو علّة وسبب حكمهم بغير ما أنزل الله. ومثالها الفاء في قوله – عليه الصلاة والسلام – في المحرم وَقَصَتهُ ناقتُه: «لا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»[1]، أي: لأجل أنه يبعث ملبياً.

و(الكفر) في قوله ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ لا يحتمل على هذا الوجه إلا الكفر الأكبر، لكونهم حكموا بغير ما أنزل الله عقب تحريفهم لحكم الزاني المحصن.

الفرع الثاني، الأوجهُ التفسيرية المتولدة من الوجه اللغوي الثاني مع مناقشتها.

[١] الوجه التفسيري الأول لجملة الحكم: وهو حمل (مَن) على الموصولة بمعنى العهد مع حمل الفاء على السببية، ثم حمل الكفر على الكفر الأكبر.

المعنى التفسيري على هذا الوجه: واليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله من رجم الزاني المحصن عقب تحريفهم لحكم الله قد كفروا بصنيعهم ذلك. فتكون جملة الحكم خبراً عن يهود المدينة الذين حرفوا حكم الله، وبأنهم كفروا بسبب ترك الحكم بما أنزل الله جحوداً. وقد رجَّحَ هذا الوجهَ الطّبريُّ، ونسبه ابنُ عاشور إلى الجمهور.[2]

واستدلوا على ذلك بنحو حديث البراء بن عازب الذي رواه مسلم؛ قال البراء بن عازب: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُون، وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، فِي الْكُفَّارِ كُلِّهَا».[3]

قال الطبري: « وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب: قول من قال: نزلت هذه الآيات في كفّار أهل الكتاب، لأن ما قبلها وما بعدها من الآيات ففيهم نزلت، وهم المعنيون بها، وهذه الآيات سياق

(١) مسلم. صحيح مسلم، مصدر سابق، ج٢، ص ٨٦٦، رقم: ١٢٠٦.

(٢) ابن عاشور. التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢١١.

(٣) مسلم. صحيح مسلم، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٣٢٧، رقم: ١٧٠٠.

الخبر عنهم، فكونها خبراً عنهم أولى».[1]

وأمـا موقـع جملة الحكم النحوي والبيانـي على هذا الوجه اللغـوي فيختلف باختلاف معنى الواو في صدرها.

فـإن حملنا الواو على الاستئنافية: كانت جملة الحكـم مستأنفة استئنافاً نحوياً مع ارتباطها معنويـاً بما سبق. والجملة الاستئنافية وإن كانـت منقطعة عما قبلها إعرابياً إلا أنها قد تتصل بها معنوياً. وجملة الحكم -نحوياً- على هذا الوجه لا محل لها من الإعراب.

وأما بيانياً فجملة الحكم على هذا الوجه خبرية غرضها تقرير سبب كفر هؤلاء اليهود بسبب حكمهم على الزاني المحصن بغير ما أنزل الله.

وإن حملنـا الـواو علـى العاطفة، كانت جملة الحكـم جزءا من المحكـيِّ معطوفة على قوله: ﴿ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَاتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾. وهـذا عطـفٌ لجملـة الحكم الخبرية على جُمَلِ النهي الإنشائية، ولذلك وجب إخراج جملة الحكم عن ظاهرها في الخبرية إلى مـا يقتضيه المقام بتضميـن الخبرية معنى إنشاء النهي ليكون المعنى ﴿ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَاتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ ولا تحكموا بغير ما أنزل الله جحودًا لئلا تكفروا كما كفر اليهـود بحكمهم بغير مـا أنزل الله في الزاني المحصن بعد جحدهم حكمـه. وأما إعرابياً فتكون جملـة الحكم: في محل جزم جواب شرط مقـدّر، أي: إن أحرجتم في موقف فلا تخشوا الناس... ولا تحكمـوا بغير ما أنزل لله ...[2] وفي جملة الحكـم التفاتٌ من الخطاب إلى الغيبة لتهويل الأمر وللمبالغـة فـي تحذيرهـم من الوقوع فـي الكفر بترك تحكيـم التوراة في الزانـي المحصن عقب جحدهم له.[3]

ويمكن للخروج من خلاف عطف الخبرية على الإنشائية أن يقدر قبل جملة الحكم: «واحكموا بما أنزل الله»، فإن اليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله في شأن الزاني المحصن بعد جحد حكم الله كفروا بسبب ذلك.

والأظهـر كونهـا استئنافيـة لا عاطفة، لئلا يلـزم الحمل علـى المجاز بحمـل الخبرية على الإنشائية، ولئلا يلزم الإضمار، والاستقلال مقدم على الإضمار -كما تقدم-.

مناقشة الوجه التفسيري الأول.

هـذا الوجه غير بعيد من الصحة، فإنّ اللّغة تحتملـه ولا يخالف الإجماع ولا السياق، ولذلك كان معتبراً من توجيهات أهل السنة. إلّا أنّه لا يلزم من نزول آية الحكم في اليهود أنّ تكون خاصة بهـم، فالعمـوم هنا وإن لم يكن مستفاداً من جهـة اللّفظ إلا أنّه قد يستفاد مـن جهة عموم العلة.

(١) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل آي القرآن (ت: أحمد شاكر)، ج ١٠، ص ٣٥٨، مؤسسة الرسالة.

(٢) ينظر: صافي، محمود. الجدول في إعراب القرآن، ط:٤، ج ٦، ص ٣٦١، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت.

(٣) ينظر نظيره: أبو السعود العمادي. إرشاد العقل السليم، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٤٦.

وبيانه أنّ علّة كفر اليهود هي الحكم بغير ما أنزل الله بعد جحد حكم الله، ومتى تحققت هذه العلة في غير يهود المدينة فقد استحقوا حكمهم وهو الكفر الأكبر، فإن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً؛ فحيث وجدت العلة وجد الحكم.

ويلحق بالجاحدِ في الحكم: المستحلُ للحكم بغير ما أنزل الله وكذا المستهينُ والمكذب ونحوهم.

وإلى عموم العلّة ذهب حذيفة بن اليمان؛ فقد روى عبد الرّزّاق الصنعاني عنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ حُذَيْفَةَ عَنْ هَؤُلاءِ الآيَاتِ: وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، قَالَ: «فَقِيلَ ذَلِكَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ؟، قَالَ: نَعَمْ الإِخْوَةُ لَكُمْ بَنُو إِسْرَائِيلَ، إِنْ كَانَتْ لَهُمْ كُلُّ مُرَّةٍ، وَلَكُمْ كُلُّ حُلْوَةٍ، كَلا وَاللَّهِ لَتَسْلُكُنَّ طَرِيقَهُمْ قَدَّ الشِّرَاكِ».[1] ورواه الحاكم وقال: «حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.[2]

وقال الطبري: «إن الله تعالى عمّ بالخبر بذلك عن قوم كانوا بحكم الله الذي حكم به في كتابه جاحدين، فأخبر عنهم أنهم بتركهم الحكم على سبيل ما تركوه كافرون، وكذلك القول في كلّ من لم يحكم بما أنزل الله جاحداً به، هو بالله كافر؛ كما قال ابن عباس».[3] أي: في إحدى الروايات عنه.

وقال ابن عبد البر: «وقال الله عز وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ ﴿ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ ﴿ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ نزلت في أهل الكتاب، قال حذيفة وابن عباس: وهي عامة فينا».[4]

وقال ابن حجر العسقلاني: «إن الآيات، وإن كان سببها أهل الكتاب، لكن عمومها يتناول غيرهم».[5]

وهذا الوجه التفسيري وإن كان سائغاً من أقوال أهل السنة إلا أنّه مرجوح، وذلك أنّه تعالى قد ذكر كفر هؤلاء اليهود الذي حرفوا كلام الله في الآية السابقة لآية الحكم في قوله: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٣﴾﴾ (المائدة)، وهذا يقتضي أن آية الحكم تؤكد كفر هؤلاء اليهود، وحمل الكلام على التأسيس أولى من حمله على التأكيد.

---

(١) عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر بن همام بن نافع الحميري اليماني. تفسير القرآن (تحقيق: محمود عبده)، ط:١، ج ٢، ص ٢٠، رقم: ٧١١، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) والحاكم، المستدرك على الصحيحين، مصدر سابق، رقم ٣٢١٨.

(٣) الطبري. جامع البيان، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٣٥٨.

(٤) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري)، ج ٥، ص ٧٥، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

(٥) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ١٢٠، دار المعرفة، بيروت.

[٢] الوجه التفسيري الثاني لجملة الحكم: وهو حمل (مَن) على الموصولة بمعنى العهد، مع حمل الفاء على التعليلية، ثم حمل الكفر على الكفر الأكبر.

المعنى التفسيري على هذا الوجه: واليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله من رجم الزاني المحصن قد فعلوا ذلك لكونهم كافرين. فتكون جملة الحكم خبراً عن يهود المدينة الذين تركوا الحكم بما أنزل الله، وبأنهم تركوه بسبب كفرهم السابق؛ فكفرهم هو علّة عدم حكمهم بما أنزل الله. وهذا الوجه في التفسير يكون ما بعد الفاء التعليلية فيه سببًا وعلةً لما قبله -بعكس الوجه السابق-، وتكون الفاء حرفاً بمعنى «لأجل» غرضها ربط المعلول بعلته.

مناقشة الوجه التفسيري الثاني

ذكرَ ابنُ عاشور هذا التوجيهَ ولم يقف الباحث عليه عند غيره من المفسرين -وكأنّهم لم يستظهروه-. والمعنى التفسيري على هذا التوجيه اللغوي: وإنهم «اتّصفوا بالكفر من قبل، فإذا لم يحكموا بما أنزل الله فذلك من آثار كفرهم السابق».[1] فكأنه تعالى أراد أن يبين لليهود أنّ عدم حكمهم بما أنزل الله سببه سبق كفرهم.

نتائج البحث

انتهى الباحث إلى النتائج التالية:

[١] المراد بالحكم بما أنزل الله لغةً: المنعُ من الظُّلم بمقتضى ما أنزل الله من شرائع، ومعنى الحكم بغير ما أنزل الله: إجراء الحكم بما لم ينزل اللّه مجرى الحكم، أي: مجرى الحكم بالحق. ويتعلق الحكم بما أنزل الله بالأحكام القضائية وحكم الحاكم أو نائبه في الرَعِيّة كالحكم بين الناس والحكم على الزاني بالجلد، بل يندرج فيه ما يحكم به المرء على نفسه وغيره من أحكام عملية واعتقادية.

[٢] الموضوع المحوريّ لسورة المائدة: الوفاء بعهود الله المتفرد بالحاكمية شرعاً. وقد جرت السورة على ثلاثة أساليب لتقرير الموضوع المحوري: هي أسلوب الأمر والنهي المباشر، وأسلوب الترغيب والترهيب، وأسلوب القصة للاعتبار بحال من وفّى بعهد الله ومن نكث. ومن نماذج نكث عهود الله: نكث يهود المدينة لعهد الله لهم بتحكيم التوراة في رجم الزاني المحصن، وقد حذرنا الله من حالهم ليجتنبنا مآلهم. وقد وردت آية الحكم في ذيل هذه القصة، وهكذا ارتبطت بالوحدة الموضوعية للسورة.

[٣] الوجه التفسيري الراجح لآية الحكم ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾: أنّ مَن حكم بغير ما أنزل الله جاحِّدا حُكمَهُ كافرٌ كفرًا أكبر، ويتأتّى ذلك بتخصيص عموم (مَن) الشرطية أو الموصولة المشبهة بالشرطية في ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢١٠.

بالجاحد لحكم الله، وأن حكمه بغير ما أنزل الله على هذا الوجه سبب هو كفره. فكلّ من أقرَّ بحكم الله بقلبه واعتقد وجوبه ولم يستهن به والتزمه باطناً وظاهراً فلم ينكر كونه حكم الله: فلا يكفر بمجرد ترك الحكم ظاهراً. فإن أظهَرَ خلاف ما يبطن بأنّ أنكره قلبُه باطناً أو شك فيه والتزمه ظاهرًا كان منافقاً. وإن أقر بحكم الله بقلبه وجحده ظاهراً فلم يلتزمه بأن ادعى عدم لزومه عليه أو استهان به كان كافراً ظاهراً وباطناً، ويدخل في هذا من استحل تحكيم غير شرع الله أو اعتقد أنّ شرعه لا يصلح لزمان الناس اليوم، علماً بأنّه مناط تكفيره هو جحود الأحكام القطعيّة دون الظنيّة.

[٤] الأوجه التفسيرية السائغة وغير الراجحة لآية الحكم.

الأول، معنى جملة الحكم: أنّ اليهودَ الّذين لم يحكموا بما أنزل الله من رَجم الزّاني المحصَن عقب تحريفهم لحكم الله قد كفروا بصنيعهم ذلك. فتكون جملة الحكم خبراً عن يهود المدينة الذين حرفوا حكم الله، وبأنهم كفروا بسبب ترك الحكم بما أنزل الله جحوداً.. وإنما يتأتى هذا الوجه بحمل (مَن) على الموصولة بمعنى العهد وتعود على اليهود المذكورين في السباق مع حمل الفاء على السببية، ثم حمل الكفر على الكفر الأكبر. مع التنبيه على أنّ علّة كفرهم وهي الجحد، لتكون الآية عامة فيهم وفي غيرهم عموم علّة معنوي.

والثاني، معنى جملة الحكم: أنّ من حكم بغير ما أنزل الله -غير جاحد لحكم الله- أنّه كافرٌ كفراً أصغر. وإنما يتأتى ذلك بتخصيص (مَن) في (ومَن لم يحكم) بغير الجاحد ونحوه، ثم حمل الكفر على الكفر الأصغر.

والثالث، معنى جملة الحكم: أنه اليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله من رجم الزاني المحصن قد فعلوا ذلك لكونهم كافرين. فتكون جملة الحكم خبراً عن يهود المدينة الذين تركوا الحكم بما أنزل الله، وبأنهم تركوه بسبب كفرهم السابق؛ فكفرهم هو علّة عدم حكمهم بما أنزل الله. ويتأتى ذلك بحمل (مَن) على الموصولة بمعنى العهد، مع حمل الفاء على التعليلية، ثم حمل الكفر على الكفر الأكبر.

[٥] الأوجه غير السائغة لتفسير الآية.

الأول، معنى جملة الحكم: أنّ كل من لم يحكم بغير ما أنزل الله فهو كافر. وهذا يتأتى على مذهب الخوارج الذين حملوا (من) في آية الحكم على ظاهر عمومها مع حمل الكفر على الأكبر.

الثاني، معنى جملة الحكم: أنّ من ترك الحكم بكل ما أنزل الله فهو كافر، ولا يكفر من ترك الحكم بالبعض، هو اختيار عبد العزيز كناني والآلوسي.

قائمة المصادر والمراجع

الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تحقيق: علي عطية)، ط:١، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابـن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمـد الحنظلي. تفسير القرآن العظيم (تحقيق: أحمد الطيب)، مكتبة نزار الباز، السعودية.

الألباني، محمد ناصر الدين. السلسلة الصحيحة، المكتب الإسلامي، بيروت.

البخـاري، محمـد بن إسماعيل بـن إبراهيم بن المغيرة. صحيح البخـاري (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤١٩ه، دار السلام، الرياض.

ابـن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني. مجموع الفتاوى (تحقيق: عبـد الرحمـن بن محمد بـن قاسـم)، ١٩٩٥م، مجمع الملك فهـد لطباعة المصحـف الشريف، المدينة النبوية.

ابـن تيمية، تقـي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليـم الحراني. منهـاج السنة النبوية (تحقيق: محمد رشاد سالم)، ١٩٨٦م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الجصاص، أحمـد بـن علـي أبو بكـر الـرازي الحنفي. أحـكام القـرآن (تحقيـق: محمد القمحاوي)، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

الحاكـم، أبـو عبد الله الحاكم محمد بـن عبد الله. المستدرك علـى الصحيحين (تحقيق: مصطفى عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابـن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. تقريب التهذيب (تحقيق: صغير شاغف)، دار العاصمة للنشر والتوزيع.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. تهذيب التهذيب، مؤسسة الرسالة.

ابـن حجر العسقلانـي، أبو الفضل أحمد بن علي. العجاب في بيـان الأسباب (تحقيق: عبد الحكيم الأنيس)، دار ابن الجوزي.

ابـن حجر العسقلانـي، أبو الفضل أحمد بن علـي. فتح الباري شرح صحيـح البخاري، دار المعرفة، بيروت.

الخشاشنة، عبد الله. مسألة تكفير الحكام في ضوء تفسير آيات الحاكمية في سورة المائدة. دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٤، ملحق ١، ٢٠١٧، ص ١٧٥-١٩٣.

أبو داود، سليمان بن الأَشعث السجستاني. سنن أبي داود (تحقيق: عصام هادي)، ٢٠١٣م، دار الصديق، الجبيل، السعودية.

أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى. إرشاد العقل السليم، دار إحياء التراث

العربي، بيروت.

السمعانـي، أبو المظفر، منصور بـن محمد. تفسير السمعاني (تحقيـق: ياسر غنيم)، دار الوطن، الرياض.

السميـن الحلبـي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. الدر المصـون في علوم الكتاب المكنون (تحقيق: أحمد الخراط)، دار القلم دمشق.

صافي، محمود. الجدول في إعراب القرآن، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت.

الذهبـي، شمـس الدين محمد بن أحمـد. الكاشف في معرفة من له روايـة في الكتب الستة (تحقيق: محمد عوامة وأحمد الخطيب)، دار اليسر — دار المنهاج.

الـرازي، فخـر الدين أبـو عبد الله محمد بن عمر بـن الحسن بن الحسيـن التيمي. مفاتيح الغيب، ط:٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الراغـب الأصفهاني، أبو القاسـم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن (تحقيق: صفوان عدنان الداودي)، ط:١، ١٤١٢ه، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت.

الطبـري، أبـو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويـل آي القرآن (ت: أحمد شاكر)، مؤسسة الرسالة.

الطحـاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. شرح معاني الآثار (تحقيق: محمد النجار ومحمد جاد الحق)، ١٩٩٤، عالم الكتب.

ابـن عـادل الحنبلي، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي. اللّباب في علوم الكتاب (تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابـن عاشور، محمد الطاهر بن محمـد. التحرير والتنوير، ١٩٨٤م، الـدار التونسية للنشر، تونس.

أبو العباس القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (تحقيق: محيي الدين ديب ميستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال)، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ودار الكلم الطيب، دمشق — بيروت.

ابـن عبد البـر، أبو عمر يوسف بن عبـد الله النمري القرطبي. التمهيد لمـا في الموطأ من المعانـي والأسانيد (تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري)، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

عبـد الرزاق الصنعانـي، أبو بكر عبد الرزاق بـن همام بن نافع الحميـري اليماني. تفسير القرآن (تحقيق: محمود عبده)، ط:١، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابـن العربـي المالكي، محمد بن عبـد الله أبو بكر بـن العربي المعافـري الإشبيلي. أحكام

القرآن (تحقيق: علي البجاوي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

عطـا الله، فـؤاد بن أحمد. الفهم الخاطئ لوجوب الحكم بما أنزل الله وأثره في الجنوح إلى التطـرف والعنف، المؤتمر العلمي الدولـي: أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرف والعنف، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية والجامعة الإسلامية بغزة، ص ٧٩١-٨٢٦.

ابـن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي. المحرر الوجيز (تحقيق: عبد السلام محمد)، دار الكتب العلمية، بيروت.

العلائـي، صـلاح الدين أبو سعيـد خليل بن كيكلـدي. تلقيح الفهوم في تنقيـح صيغ العموم (تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.

ابـن فارس، أبو الحسيـن أحمد بن فارِس بـن زكَرِيّا. مقاييس اللغة (تحقيـق: عبد السلام هارون)، ٢٠٠٢م، اتحاد الكتاب العرب.

الفكـي، حسن أحمد حسن. الحاكمية والتشريع في آيـات المائدة والأنعام والشورى: عرض وتحليـل لأهم أقوال المفسرين، مجلة مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية، ع ١، ٢٠١٣، ص ١٠٩-١٥٠.

القرافـي، أبـو العباس شهاب الدين أحمد بـن إدريس بن عبد الرحمـن المالكي. الفروق= أنوار البروق في أنواء الفروق (تحقيق: خليل منصور)، ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين (تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم)، بيروت، ط:١، ١٩٩١م، دار الكتب العلمية، بيروت.

مسلـم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابـوري. صحيح مسلم (تحقيق: محمد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

النيسابـوري، نظـام الديـن الحسن بن محمـد بن حسين القمـي. غرائب القـرآن ورغائب الفرقان (تحقيق: زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت.

د. موسى بن عبد الرحمن القرني
أستاذ الفقه المساعد، قسم الفقه، كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة

Dr. Musa bi Abdul Rahman Al-Qarni
.Assistant Professor at the Department of Jurisprudence at the Islamic University of Madinah

الأقوال التي اعتبرها ابن قدامة تحكّمًا في مسائل الزكاة والصيام: دراسة فقهية مقارنة

The Opinions Considered to be Arbitrary by Ibn Qudāmah on Issues of Zakat and Fasting: A Comparative Jurisprudential Study

المستخلص:

جرت عادة أئمة الفقه والفتوى أن لا يقولوا قولاً إلا وله دليل يسنده ؛ أما الآراء التي لا مستند لها فإنها تردُّ ولا تقبل؛ ومن العبارات التي تدل على ردهم لها قولهم: هذا تحكّم؛ أو تحكّم لا دليل عليه؛ وقد جاء هذا البحث لدراسة بعض المسائل التي قال ابن قدامة (ت ـــ ٦٢٠هـ) عن بعض الأقوال التي قيلت فيها بأنها تحكّم أو لا دليل عليها؛ وقد تطرق الباحث فيه لعدة مباحث كانت على النحو التالي: تعريف التحكم؛ والزكاة في المتولد بين الوحشي والأهلي؛ ومضاعفة العُشر على أهل الذمة إذا شروا الأرض العُشرية؛ ووجوب الفطرة على من تبرع بمؤنة إنسان في شهر رمضان؛ واشتراط نية الصوم في النصف الأخير من الليل؛ والواجب في قضاء رمضان عن كل يوم أفطره بلا عذر؛ وإذا حاضت المرأة وهي معتكفة في المسجد.

والله أسأل أن يتقبل ذلك ويجعله خالصاً لوجهه الكريم ؛ وينفع به؛ ويتجاوز عن التقصير.

الكلمات المفتاحية: تحكم؛ ابن قدامة؛ الأقوال.

Abstract:

The jurists and the juris-consults are known for not making any statement without a proof to back it, as for the opinions without a proof they shall be rejected and not accepted. Among the expressions that refer to their rejection of it is their statement: this is taḥakkum (an arbitrary ruling) without proof. This research sought to study some issues that Ibn Qudāmah (d. 620) said

regarding some of the opinions regarding them that they are arbitrary without proofs. The researcher discussed certain topics under the issue, as following: a definition of taḥakkum and its reasons, and the zakat on the product of the hybrid of a wide and a domestic animal, and doubling the one-tenth tax on the people of treaty when they buy from the land of one-tenth tax, and the mandatory of fas-breaking mean on whoever offered to sponsor the feeding of another person in the month of Ramadan, and making the intention of fasting a condition in the second half of the night, and what is required from whoever is paying back the days missed in Ramadan without reason, and regarding a woman who saw her menstrual blood while doing I'tikāf in the mosque.

Keywords: Arbitrary, Ibn Qudāmah, opinions,.

المقدمة:

الحمد لله؛ الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى؛ والصلاة والسلام على الهادي البشير والسراج المنير ؛ معلم الناس الخير وهاديهم إلى الصراط المستقيم ﴿ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴾ (الشورى: ٥٣) أما بعد:

فإن من عظيم نعم الله على العبد أن يسلك به طريق العلم؛ ومن العلم الذي لا يستغني عنه العبد في حياته العملية علم الفقه فإن العبد بحاجة ماسة له فيما بينه وبين الله؛ وفيما بينه وبين الخلق؛ والفقه لا يقوم إلا على دليل من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس؛ أما مجرد الرأي فلا يقبل في دين الله؛ ولن يقول به أحد من علماء المسلمين؛ لكن قد ترد بعض الآراء البعيدة التي ليس لها مستند ظاهر؛ لذا فإن الإمام ابن قدامة يقول عن مثل هذه الآراء بأنها تحكّم؛ أو قد يقول تحكّم لا دليل عليه؛ ولذا فإن الباحث في هذا البحث سوف يعرض لهذه المسائل في كتابي الزكاة والصيام من كتاب المغني لابن قدامة؛ ضمن خطة بحثية تأتي في الصفحات الآتية.

أهمية البحث:

- تظهر أهمية هذا البحث في بيان أهمية الدليل الذي هو مستند الأقوال الفقهية.
- كما تظهر في الاستفادة من طريقة هذا الإمام في مناقشة مخالفيه والرد عليهم.

أسباب اختياره:

- رغبة الباحث في الإفادة من هذا الكتاب الجليل؛ وخاصة أن مؤلفه كان إماماً في المذهب وإماماً في علم الخلاف (الفقه المقارن).

الدراسات السابقة:

بعد البحث لم أقف على دراسة خاصة تناولت المسائل التي قال عنها ابن قدامة: تحكّم ،

في كتابَي الزكاة

والصـوم بشـكل خاصـ؛ إلا أن الباحث محمد فايـد؛ تعرض لمسألتين فـي بحثه (تحكّمات الفقهاء دراسة في حقيقتها ومظاهرها وأسبابها وأدلتها).

الأولى: عدد ما يقضيه المسلم من الأيام مقابل ما أفطره من رمضان.

الثانية: إلزام المعتكفة إذا حاضت أن تضرب فسطاطها في بيتها.

ولم يتعرض لبقية المسائل التي سأبحثها.

عملي في البحث:

- عزو الآيات بذكر السورة ورقم الآية.

- خرجّت الأحاديث الواردة في البحث؛ فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك؛ وإن كانت في غير ذلك خرجّتها من كتب السنة الأخرى مع بيان درجتها ما أمكن.

- عـزوت آراء الفقهاء أصحاب المذاهب لكتبهم مباشرة؛ وآراء غير أصحاب المذاهب في الغالب من المغني فهو يهتم بذلك.

- لم أترجم لأحد من الأعلام إيثاراً للاختصار.

- شرحت الكلمات الغريبة شرحاً مختصراً.

- وضعت خاتمة ذكرت فيها النتائج التي توصلت إليها.

- جعلت فهارس عامة للمصادر والموضوعات.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وسبعة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وفيها الافتتاحية؛ وأهمية الموضوع؛ وأسباب الاختيار؛ والدراسات السابقة؛ ومنهج البحث؛ وخطة البحث.

المبحث الأول: تعريف التحكم؛ وفيه مطلب:

المطلب الأول : تعريف التحكم في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: الزكاة في المتولد بين الحيوان الوحشي والأهلي، وفيه تمهيد ومطلب:

التمهيد: المراد بالوحشي والأهلي؛ وصورة المسألة.

المطلب الأول: حكم الزكاة في الحيوان المتولد بين الوحشي والأهلي.

المبحث الثالث: مضاعفة العُشر على أهل الذمة إذا شروا الأرض العشرية:

وفيه تمهيد؛ ومطلبان.

التمهيد: وفيه تعريف بالأرض العشرية ؛ والذمي.

المطلب الأول: مضاعفة العُشر على أهل الذمة إذا شروا الأرض العشرية.

المطلب الثاني: ما يلزم في الأرض العشرية إذا انتقلت إلى الذمي.

المبحث الرابع: وجوب الفطرة على من تبرع بمؤنة إنسان في شهر رمضان:

وفيه تمهيد؛ ومطلب.

التمهيد: تصوير المسألة؛ وذكر حكم زكاة الفطر باختصار.

المطلب الأول: وجوب الفطرة على من تبرع بمؤنة إنسان في شهر رمضان.

المبحث الخامس: اشتراط نية الصوم في النصف الأخير من الليل:

وفيه تمهيد ومطلبان.

التمهيد: وفيه تعريف النية؛ وحكمها.

المطلب الأول: حكم تبييت النية في الفرض.

المطلب الثاني: هل يشترط أن تعقد النية في جزء من الليل أم أن كل الليل محل لصحة عقد النية فيه؟

المبحث السادس: الواجب في قضاء رمضان عن كل يوم أفطره بلا عذر.

المبحث السابع: إذا حاضت المرأة وهي معتكفة في المسجد.

الخاتمة.

المبحث الأول: تعريف التحكّم؛ وفيه مطلب:

المطلب الأول: تعريف التحكم في اللغة والاصطلاح:

التحكـم في اللغة: التحكّم مصدر للفعل تحكّم، وبإعادة الكلمة لجذرها نجده (حَكَمَ) وهذه اللفظـة لهـا عدة معانٍ في اللغة؛ والـذي يهمنا هو ما تدل عليه كلمة تحكّـم من معانٍ فقط؛ فيقال تحكم في الأمر: أي تصرف فيه كما يشاء؛ فيدخل في المعنى الاستبداد؛ والتسلط؛ والتعنت؛ ومنه قولهم: قرار تحكّمي، أي: اتخذ وفق الإرادة والهوى، ولا يستند إلى عقل أو منطق.[١]

التحكم في الاصطلاح:

تكـرر استعمال هذه اللفظة عند الفقهاء على اختـلاف مذاهبهم، لكني لم أقف فيما بحثت فيـه من مصادر على تعريـف لهذه الكلمة بعينها، والذي يظهر أن المعنـى اللغوي لهذه اللفظة قد يكون كافياً عن التعريف الاصطلاحي.

قال في البيان والتحصيل (وقول أهل الاعتزال: إن ملك الموت يقبض أرواح ....، تحكّم بغير دليل ولا برهان)[٢]

وقال في نهاية المطلب: (... وهذه تحكّمات، لا أصل لها في توقيف، ولا قياس، ولا مصلحة)[٣] فترى الفقهاء في هذه النقولات وغيرها كثير، يصرحون بأن القول الذي لا دليل عليه يعد تحكّماً.

ومما وقفت عليه في تعريف التحكّم في الاصطلاح؛ ما عرفه به الدكتور محمد فايد في بحثه تحكُمات الفقهاء؛ فقال هو: (قول فقهي في مسائل تعبدية أو توقيفية بغير دليل معتبر)[٤]

المبحث الثاني:

الزكاة في المتولد بين الحيوان الوحشي والأهلي وفيه تمهيد ومطلب:

تمهيد:

إن المراد بالحيوان الوحشي هو: المتوحش بطبعه من الحيوان المأكول الذي لا مالك له[٥]

---

(١) انظر: لسان العرب (١٢/١٤٢-١٤٣)، لجمال الدين، أبي الفضل محمد بن مكّرم بن علي بن أحمد بن منظور الأنصاري، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة – ١٤١٤هـ.، معجم اللغة العربية المعاصرة (١/٥٣٧) د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، الطبعة الأولى – ١٤٢٩هـ. – ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة (٦/٢٩٦) لأبي الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق الدكتور محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ.

(٣) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/٢٨١) لإمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله الجويني – ت: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، ط: الأولى، ١٤٢٨هـ.

(٤) تحكمات الفقهاء دراسة في حقيقتها ومظاهرها وأسبابها وأدلتها (ص/ ٨)، د. محمد محمد إبراهيم فايد.

(٥) انظر: معجم لغة الفقهاء (ص٢٧٩)؛ محمد رواس قلعجي – حامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية – ١٤٠٨ هـ

وأما الحيوان الأهلي هو: المنسوب إلى الأهل وهو الأليف من الحيوان[١].

وصـورة المسألة هي: هذه المسألـة واقعة بين حيوانين فقط فيمـا كان سابقاً وهما الحمار والفرس، وكذا بين أنثى الضبع والذئب أو العكس؛ واليوم مع تقدم العلم ممكن أن يحصل التهجين بين بعض الحيوانات الأخرى؛ وذلك بطريقة نقل خلايا من أحدهما للآخر[٢].

والـذي يهمني في هـذا المبحث هو ذكر حكم الـزكاة في المتولد بين حيـوانٍ أهلي وحيوانٍ متوحش؛ ولن أتطرق لحكم أكله لأن هذه مسألة أخرى غير مسألتنا.

المطلب الأول: حكم الزكاة في الحيوان المتولد بين وحشي وأهلي:

للعلماء فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب المالكية في قول والحنابلة[٣]؛ إلى وجوب الزكاة فيه، سواء أكان الوحشي هو الفحل أو الأم.

القـول الثاني: ذهب الحنفية وهو قول عند المالكية[٤] إلى أنه إن كانت الأمهات أهلية وجبت فيها الزكاة، وإلا فلا.

القـول الثالث: وهو المشهور عند المالكيـة، ومذهب الشافعية[٥]؛ وهو اختيار ابن قدامة من الحنابلة[٦] إلى أنه لا تجب فيه زكاة مطلقاً، سواء كانت الوحشية من قبل الأم أم الفحل.

الأدلة والمناقشات:

أدلة أصحاب القول الأول:

١/ قالـوا: بأنـه متولد بيـن ما تجب فيه الـزكاة وما لا تجب فيه، فرجحنـا جانب الوجوب، قياسـاً علـى المتولد بيـن السائمة والمعلوفـة، فتجب فيه الـزكاة، فكذلك المتولـد بين الوحشي والأهلي، وعلى هذا القول تضم إلى جنسها من الأهلي في وجوب الزكاة، ويكمل بها نصابها وتكون كأحد أنواعه[٧].

---

(١) انظر: القاموس الفقهي، (ص: ٢٩) أبو حبيب، سعدي أبو حبيب، ط٢، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ.

(٢) هو تدخل بشري في إنتاج الحيوانات أو النباتات؛ لضمان الحصول على الصفات المرغوب فيها لدى الأجيال القادمة. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٣٢٨).

(٣) انظر: شرح مختصر خليل (١٤٨/٢)، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي المالكي، دار الفكر للطباعة – بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ؛ والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٣/٣)، لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية – بدون تاريخ. وقال عنه: بأنه المذهب وهو من مفردات الحنابلة.

(٤) شرح مختصر خليل؛ للخرشي (١٤٨/٢).

(٥) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (١٤٨/٢)، والبيان في مذهب الإمام الشافعي (٣/ ١٤٢)، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ.

(٦) انظر: المغني (٤٤٥/٢) لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، مكتبة القاهرة، بدون طبعة.

(٧) انظر: الإنصاف (٣/٣).

ونوقش من وجهين:

١/نقول لهم: لا تجب الزكاة احتياطاً، كما أثبتنا التحريم فيها في الحرم والإحرام احتياطاً؛ لأن الواجبات لا تثبت احتياطاً بالشك، ولهذا لا تجب الطهارة على من تيقنها، وشك في الحدث، ولا غيرها من الواجبات[١]

٢/ وأما قياسهم على المتولد بين السائمة والمعلوفة فالاعتبار فيه بما تجب فيه الزكاة، لا بأصله الذي تولد منه، بدليل أنا لو أعلفنا المتولد من السائمة ما وجبت فيه الزكاة، ولو أسام أولاد المعلوفة، لوجبت زكاتها[٢].

أدلة أصحاب القول الثاني:

قالوا: إن ولد البهيمة يتبع أمه فكان جانب الأم في الحيوان هو الراجح، ولأن الأم في الحيوان هي من تقوم وحدها برعايته[٣].

ونوقش:

بأن المتولد بين حيوانين ينفرد باسمه وجنسه وحكمه عن أمه وأبيه، كالبغل المتولد بين الفرس والحمار، فكذلك المتولد بين المعز والظباء لا يقال له معز ولا يقال له ظبي، ولا تتناوله نصوص الشريعة، ولا يمكن قياسه عليها[٤].

استدل أصحاب القول الثالث:

١/إنه حيوان غير مجزئ في الأضحية، فلم تجب فيه الزكاة[٥]

٢/ إن الوجوب لا يثبت إلا بنص أو إجماع، ولا نص في هذه ولا إجماع، وإنما ذلك في الأزواج الثمانية من بهيمة الأنعام، وهذه ليست داخلة في جنسها ولا في حكمها[٦].

٣/ إن ما تولد بين حيوانين فهو منفرد باسمه وجنسه وحكمه عما تولد منه، فالبغل متولد بين فرس وحمار، ومثله السمع الذي تولد بين ذئب وضبع، فكذلك ما نتج من معز وظبي فلا يقال

---

(١) انظر: المغني (٢/ ٤٤٦).

(٢) انظر المصدر السابق.

(٣) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/٣١)، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية – ١٤٠٦هـ.، الإشراف على نكت مسائل الخلاف – الإشراف (١/٣٨٥)، لأبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (٤٢٢هـ)، ت الحبيب بن الطاهر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠.

(٤) انظر: الحاوي الكبير في مذهب الشافعي (٣/١٣٥) لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي، ت – علي بن محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٩ م، والمغني (٢/٤٤٥).

(٥) البيان (٣/ ١٤٢).

(٦) انظر المغني (٢/٤٤٥).

له معز ولا يقال له ظبي وإنما يختص باسمه وحكمه وجنسه ولا يقاس عليهما ولا يجزئ في أضحية ولا دية.[1]

الترجيح:

يظهر لي والعلم عند الله رجحان القول الثالث؛ نظراً لما استدلوا به؛ ولقوة تعليلاتهم.

بعد النظر في الأقوال؛ تبين أن القول الذي قال عنه ابن قدامة بأنه تحكّم هو القول الأول وهو رأي الحنابلة[2]؛ وقد بيّن كونه تحكّماً من وجوه تعتبر مناقشة لأدلة أصحاب القول الأول وقد ذكرت عند مناقشة استدلالهم.

المبحث الثالث:

مضاعفة العشر على أهل الذمة إذا شروا الأرض العشرية، وفيه تمهيد ومطلبان:

تمهيد:

يحسن أن أشير إلى المراد ببعض العبارات في هذا المبحث.

المراد بالأرض العشرية هي: الأرض التي ملكها المسلم ويدفع مما تنتجه زكاة الزروع والثمار، وهي الأراضي التي أسلم أهلها عليها، وكل أرض العرب، والأراضي المفتوحة عنوة إذا قسمت بين المقاتلين،[3] وسميت بالأرض العشرية لأنه يجب العشر أو نصفه في الخارج من حبوبها وثمارها إذا بلغت خمسة أوسق[4]، فإذا سُقيت بغير مؤنة كمياه الأمطار والعيون كان في الخارج منها العشر، وإذا سُقيت بمؤنة كان فيها نصف العشر.[5]

الذمي: هو الكافر الذي أقام في بلاد الإسلام مُؤَمَّنَاً على مالِه ونفسه ويعطي الجزية[6]

ويحسن قبل ذكر حكم هذه المسألة التطرق لمسألة حكم بيع الأرض العشرية من أهل الذمة؛ وإن كان الذي يهمنا ما يترتب على البيع إلا أني سأشير إلى خلاف العلماء في المسألة الأولى باختصار:

---

(١) انظر: المغني (٤٤٥/٢)؛ المبدع في شرح المقنع (٢٩٢/٢)، لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م.

(٢) انظر: الإنصاف (٣/٣) قال: وهو من المفردات.

(٣) انظر: معجم لغة الفقهاء: (ص: ٥٥).

(٤) الوسق: الوسق والوِسق: كيل معلوم، ويقال أنه: هو حمل بعير وهو ستون صاعاً بصاع النبي ﷺ. انظر: لسان العرب (٣٧٨/١٠)، المصباح المنير (٦٦٠/٢). والذين قالوا بوجوب الزكاة فيما بلغ خمسة أوسق هم الجمهور، وخالف أبو حنيفة فقال في الكثير والقليل. انظر: بدائع الصنائع (٣٠/٢)، الكافي في فقه أهل المدينة (١/ ٣٠٤)، البيان (٢٣٢/٣)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٣٩٩/١).

(٥) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع (٢١٠/١).

(٦) انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع (١٠/ ١٤٤)، لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار ابن الجوزي الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ – ١٤٢٨ هـ.

المطلب الأول: حكم بيع المسلم أرضه العشرية من الذمي:

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القـول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى جواز بيع الأرض العشرية من الذمي، إلا أن الحنابلة كرهوا ذلك لأنه يفضي إلى إسقاط العشر[١].

القـول الثانـي: وهـي رواية ثانية عنـد الحنابلة إلى منـع المسلم من بيعها إلـى الذمي؛ فإن اشتروها ضوعف عليهم العشر[٢].

الأدلة والمناقشات:

أدلة أصحاب القول الأول:

يستـدل لأصحاب هذا القول بأدلـة البيع من كتاب وسنة وإجماع؛ الدالـة على أن الأصل في البيع الجواز.

فمن ذلك:

١/ قال تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

٢/ قال عليه الصلاة والسلام : (إنما البيع عن تراض)[٣]

٣/ الإجماع «فقد أجمع المسلمون على جواز البيع»[٤]

أدلة أصحاب القول الثاني:

قالـوا إنّ في إسقاط العشر مما يخرج من هذه الأرضـ من غلة سيكون فيه إضرار بالفقراء وإنقاص لحقهم.[٥]

ونوقش: أنهم لم يشتروا ما منعوا منه؛ وهم ليسوا من أهل العشر؛ وقياساً على جواز شرائهم للماشية[٦]

الراجح: الذي يظهر والعلم عند الله هو القول الأول لقوة ما استدلوا به.

---

(١) انظر: فتح القدير(٢ / ٢٥٣)، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ؛ الذخيرة (٣/ ٨٧) لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، ت ـ محمد حجي، وآخرون، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤ م؛ الحاوي للماوردي (٤٧١/٧) المغني لابن قدامة (٣ / ٣١).

(٢) انظر: المغني (٣١/٣)؛ الإنصاف للمرداوي (١١٤/٣).

(٣) أخرجه ابن ماجه (٧٣٦/٢-٧٣٧) (٢١٨٥) كتاب التجارات، باب بيع الخيار، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٩/٦) (١١٠٧٥)، كتاب البيوع، باب: ما جاء في بيع المضطر والمكره، وصححه البوصيري، والألباني، انظر: مصباح الزجاجة في زوائد بن ماجه (١٧/٣)، إرواء الغليل (٥ /١٢٥؛١٢٦) (١٢٨٣).

(٤) انظر: المغني (٤٨٠/٣).

(٥) الأموال (ص: ١١٧)، لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي، ت - خليل محمد هراس، دار الفكر - بيروت، والمغني (٣/ ٣١).

(٦) انظر: الممتع في شرح المقنع (٧٢٣/١)، لزين الدين المنجّى بن عثمان بن أسعد بن المنجّى التنوخي، ت - عبد الملك بن دهيش، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

المطلب الثاني: ما يلزم في الأرض العشرية إذا انتقلت إلى الذمي:

بعد أن ترجح القول بجواز بيع المسلم للأرض العشرية من الذمي؛ نأتي لبيان مسألة أخرى وهي ماذا يترتب على هذا البيع؛ لأن العشر يجب في أرض المسلم ولا عشر على الذمي في أرضه بل يلزمه الخراج؛

فكان للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: إن الأرض لا تصير خراجية بمجرد انتقالها إلى الذمي ولا يفرض عليها عشر، ولا خراج لفقد موجبهما؛ وممن قال بهذا المالكية والشافعية والحنابلة[١]

القول الثاني: تصبح خراجية عند أبي حنيفة (ت -١٥٠)؛ وخالفه صاحباه ؛ فقال أبو يوسف (ت - ١٨٢) عليه عشران ؛ وقال محمد (ت-١٨٩) عليه عشر واحد[٢].

أدلة القول الأول:

قالوا لو باع من الذمي ماشية فلا تلزمه زكاة؛ فكذا هنا لا يلزمه عشر ولا خراج؛ وهي أرض لا خراج عليها فلا يتجدد عليها خراج كما لو باعها لمسلم[٣].

أدلة القول الثاني:

وجه قول أبي حنيفة:

إنّ الكافر لا تجب في ماله الزكاة لأنه ليس من أهل العبادة، والعشر إنما يجب على المسلم زكاة في ماله، أما الكافر فلا تجب عليه ابتداءً فكذا في حالة البقاء، فإذا تعذر إيجاب العشر عليه أوجبنا عليه الخراج، لأنه لا يمكن أن ينتفع بأرضه في دار الإسلام من غير حق يضرب عليها، ولأن الخراج فيه معنى الصغار[٤].

ووجه قول أبي يوسف: أنه يضعّف العشر عليه كما ضعّف على التغلبي؛[٥] ويوضع موضع الخراج[٦]

---

(١) انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٢٧٨/٢)، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ. - ١٩٩٢ م، وحلية العلماء في معرفة مذاهب العلماء (٧٥/٣) لمحمد بن أحمد بن الحسين بن عمر الشاشي، ت - ياسين أحمد إبراهيم درادكه، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٠م، والمغني (٣١/٣).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٥٤ ـ ٥٥).

(٣) انظر: مواهب الجليل (٢٧٩/٢) المجموع شرح المهذب (٥/ ٥٦١)، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، والمغني (٣١/٣).

(٤) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٥٥).

(٥) التغلبي: نسبة إلى بني تغلب: حي من وائل بن ربيعة من العدنانية، كانوا نصارى. انظر: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب (ص: ١٨٦) ، لأبي العباس أحمد بن علي القلقشندي، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠ هـ. - ١٩٨٠م.

(٦) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٥٥).

ووجه قول محمد: «أن الأصل في كل أرض يضرب عليها حق أن لا يتبدل الحق بتبدل المالك كالخراج، والجامع بينهما أن كل واحد منهما مؤنة الأرض لا تعلق له بالمالك ... فلا يختلف باختلاف المالك»[1]

الراجح:

الذي يظهر والعلم عند الله هو القول الأول؛ لأنه موافق للأصل وهو جواز البيع وصحته بين المسلم وغيره ما دامت أرض عشرية؛ وأن لا يلزم بشيء لأن الذمي لا تلزمه زكاة.

بعد ذكر المسألتين وما فيهما من خلاف وأدلة كل قول؛ يتضح لنا القول الذي قال عنه ابن قدامة بأنه تحكّم لا دليل عليه.

وهذا القول هو قول القاضي أبي يوسف ومن وافقه[2]؛ فقد قال رحمه الله: وإن اشترى ذمي من مسلم أرضاً ....قال أبو يوسف عليه عشران.[3]

وقد سبق بيان وجه قول أبي يوسف وأنه جعله كنصارى بني تغلب وقد أخذ عمر- رضي الله عنه - من أموالهم ضعفي ما يأخذه من المسلمين[4]

فعلى هذا يصعب أن نقول هذا القول تحكّم لا دليل عليه؛ لكن بالنسبة لبني تغلب فهم من طلب من عمر رضي الله عنه أن يضاعف عليهم ما يأخذه من المسلمين.

المبحث الرابع: وجوب الفطرة على من تبرع بمؤنة إنسان في شهر رمضان:

وفيه تمهيد؛ ومطلب.

تمهيد:

المراد بهذه المسألة:

لو تبرع مسلم بمؤنة أحد المسلمين أو أكثر في شهر رمضان فهل نقول يجب على المتبرع أن يخرج زكاة العيد (الفطرة) عن المتبرع له ؟

حكم زكاة الفطر:

ذهب جماهير العلماء ومنهم الأئمة الأربعة إلى وجوب زكاة الفطر؛ بل قد حكى بعض العلماء

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٥٥).

(٢) كالحسن وعطاء وهو قول عبيد الله بن الحسن؛ وهو رواية عن أحمد. انظر: مختصر اختلاف العلماء (١/ ٤٤٨)؛ الإنصاف (١١٥/٣).

(٣) انظر: المبسوط (٦/٣)، لشمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة - بيروت، تاريخ النشر:١٤١٤هـ. - ١٩٩٣م.

(٤) انظر: الآثار (ص/٩١)، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، ت: أبو الوفاء، دار الكتب العلمية - بيروت، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٣٦٢) (١٨٧٩٤) كتاب الجزية، باب نصارى العرب عليهم الصدقة.

الإجماع على ذلك[1].

ولـن أتطرق إلى وقت وجوبها ومقدارها وشروط وجوبها ؛ لأن ذلك ليس مقصودي من بحث المسألة.

المطلب الأول: وجوب الفطرة على من تبرع بمؤنة انسان في رمضان:

أولاً: أكثر أهل العلم على أن زكاة الفطر لا تجب إلا عمن تجب مؤنتهم والنفقة عليهم[2].

ثانياً: وقع الخلاف بين العلماء فيمن كفل فقيراً؛ أو يتيماً في رمضان في مؤنته هل تجب عليه زكاة الفطر عن هذا الفقير أو اليتيم؟

للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: لا تجب عليه زكاة الفطر عنه؛ وهو قول أكثر أهل العلم[3].

القول الثاني: تجب زكاة الفطر على من تبرع بمؤنة إنسان في شهر رمضان؛ وهذا قول أكثر الحنابلة؛ وهو المذهب عندهم[4].

استدل أصحاب القول الأول:

١/ عـن ابن عمر رضي الله عنهما (ت- ٧٣ هـ.) (أنّ رسول الله ﷺ فرض صدقة الفطر، عن كل صغير وكبير، حر وعبد، ممن تمونون)[5].

٢/ عـن علـي بن موسى الرضا (ت - ٢٠٣هـ.)؛ عن أبيه[6]؛ عن جده[7]؛ عن آبائه أن النبي ﷺ (فرض زكاة الفطر على الصغير والكبير والذكر والأنثى ممن تمونون)[8].

وقد ذكر ابن الملقّن (ت - ٨٠٤ هـ.) طريقين آخرين لهذا الحديث غير ما سبق[9].

---

(١) انظر: اختلاف الأئمة العلماء (٢١٠/١) ليحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، ت ـ السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ. - ٢٠٠٢م، الإقناع في مسائل الإجماع (٢١٨/١)، لعلي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، ت - حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

(٢) انظر: اختلاف الأئمة العلماء (٢١٠/١).

(٣) انظر: المغني (٩٣/٣).

(٤) انظر: المغني (٩٣/٣)؛ الإنصاف (١٦٨/٣).

(٥) أخرجه الدارقطني (٦٦/٣) (٢٠٧٨)؛ وقال عنه: الصواب موقوف؛ وأخرجه البيهقي في الكبرى (٢٧٢/٤) (٧٦٨٥) وقال عنه: إسناده غير قوي.

(٦) موسى الكاظم (ت - ١٨٣ هـ.).

(٧) جعفر بن محمد الصادق (ت - ١٤٨هـ.).

(٨) أخرجه الدارقطني (٦٦/٣)؛ (٢٠٧٧)، كتاب زكاة الفطر، قال عنه البيهقي: مرسل. انظر: السنن الكبرى (٢٧١/٤)؛ البدر المنير (٦٢٣/٥).

(٩) انظر: البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير (٦٢٣/٥)، لأبي حفص عمر بن علي بن أحمد المعروف بابن الملقّن، ت - مصطفى أبو الغيط، وآخرون، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، وذكر أنهما مرسلان.

وجـه الدلالة من هذه الأحاديث: يجب على المرء إخراج زكاة الفطر عمن يمونهم؛ من أولاد ووالدين وزوجات؛ وعبيد.[١]

أدلة أصحاب القول الثاني:

استدلوا من السنة بالأدلة نفسها التي استدل بها أصحاب القول الأول.

لكن توجيههم للأدلة:

قالوا: لأنه شخص ينفق عليه، فلزمته فطرته كعبده[٢]

واستدلوا أيضاً بآثار عن بعض الصحابة رضي الله عنهم.

عن علي (ت/٤٠) -رضي الله عنه- (صدقة الفطر على من تجري عليه نفقتك)[٣].

إنّ أسمـاء -رضـي الله عنها- (ت - ٧٣ هـ.): (كانت تخـرج صدقة الفطر عن كل من تمون من صغير أو كبير، مدين من حنطة أو صاعاً من تمر)[٤].

وقـد استـدل الإمام أحمد بهذا الأثـر على أنه يلزم الزوج أن يخـرج صدقة الفطر عن رقيق زوجته إن كان يمونه[٥].

الراجـح: يظهـر والعلم عند الله رجحان القول الأول؛ لأن الـذي قام بمؤنة هذا الإنسان في الأصل متبرع؛ فكيف نلزمه بواجب لم يلزمه شرعاً.

لكـن يهمنا أن نعرف ما قاله ابن قدامة عن القول الثاني الذي عليه أكثر الحنابلة؛ فقال: إن وجـوب إخـراج زكاة الفطر عمن تبرع بمؤنته اشتراط أن يمونه الشهـر كاملاً (أي شهر رمضان) يرى إن ذلك تحكّم؛ وقد قال:« قوله: (ممن تمونون)ـ كما مر في الأحاديث ـ فعل مضارع، فيقتضي الحال أو الاستقبال دون الماضي، ومن مانه في رمضان إنما وجدت مؤنته في الماضي، فلا تدخل فـي الخبـر، ولو دخل فيه لاقتضـى وجوب الفطرة على مـن مانه ليلة واحدة، وليـس في الخبر ما يقيده بالشهر ولا بغيره، فالتقييد بمؤنة الشهر تحكّم»[٦]. ويرى إن كلام الإمام أحمد محمول على

---

(١) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٢١/٣) لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبرهيم القرطبي ت ـ محيي الدين ميستو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م؛ سبل السلام (٥٣٨/١) لمحمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعاني، دار الحديث، بدون طبعة وبدون تاريخ.

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (٣/ ٩٣).

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ٣٩٨)، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، ت كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى،١٤٠٩ه.

(٤) انظر: الأموال لابن زنجويه (٣/ ١٢٤٥)، أبو أحمد حميد بن مخلد بن عبد الله، ت ـ شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة : الأولى ،١٤٠٦هـ. - ١٩٨٦م.

(٥) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (١١١٢/٣)، لإسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، المعروف بالكوسج، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٢م.

(٦) انظر: المغني لابن قدامة (٣/ ٩٣).

الاستحباب لا على الإيجاب، فإذا حُمل كلامه على الاستحباب فالأمر أيسر.

المبحث الخامس: اشتراط نية الصوم في النصف الأخير من الليل:

وفيه تمهيد ومطلبان

تمهيد:

تعريف النية وحكمها:

النية في اللغة: هي القصد، من نويت الشيء إذا قصدته وتوجهت إليه[١]

شرعاً: العزم على فعل الشيء تقرباً إلى الله تعالى[٢].

وأما حكمها: فقد اتفق أهل العلم أنه لا يصح صوم إلا بنية فرضاً أو تطوعاً[٣]

المطلب الأول: حكم تبييت النية في الفرض

فالجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة على اشتراط تبييت النية في صيام الفرض من الليل[٤]؛ خلافاً للحنفية[٥] ولكل أدلته:

وسأشير للأدلة باختصار:

فمن أدلة الجمهور:

١ / عن حفصة (ت -٤١ هـ.) -رضي الله عنها- أنّ النبي ﷺ قال: (من لم يبيّت الصيام من الليل فلا صيام له)؛ وجاء نحو هذا عن عائشة (ت - ٥٧ هـ.) وابن عمر رضي الله عنهما[٦]

وجه الدلالة: واضح في اشتراط تبييت النية من الليل.

٢/ ولأنه صوم فرض فيفتقر للنية من الليل كالقضاء[٧]

---

(١) انظر: تهذيب اللغة (١٥/ ٣٩٩) لمحمد بن أحمد الأزهري، ت - محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م؛ لسان العرب (١٥/ ٣٤٨).

(٢) انظر: المطلع على ألفاظ المقنع (ص: ٨٨)، لمحمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله، شمس الدين، ت - محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة؛ الأولى: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣ م.

(٣) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/ ٥١٠) لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م؛ وخالف زفر فقال يصح من المقيم بدون نية؛ انظر: بدائع الصنائع (٨٣/٢).

(٤) انظر: الكافي في فقه أهل المدينة (٣٣٥/١) لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، ت ـ محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ.، البيان (٤٨٩/٣)، الإنصاف (٢٩٣/٣).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٨٥/٢).

(٦) رواه أبو داود (٢/ ٣٢٩) (٢٤٥٤) كتاب الصوم، باب النية في الصيام، والترمذي (٩٩/٣) (٧٣٠)، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل، والنسائي في الكبرى (٣/ ١٧٠) (٢٦٥٢)، ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك، وصحح إسناده ابن حزم في المحلى (٤/ ٢٨٨)، وصححه الألباني في إرواء الغليل(٢٦/٤).

(٧) انظر: المغني (٣/ ١٠٩).

٣/ ولأنها عبادة من شرطها النية، فلم تصح بنية تكون بعد الدخول فيها ؛كالصلاة والحج.[١]

ومن أدلة الحنفية:

١/ قال تعالى ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ (البقرة: ١٨٧).

وجه الدلالة:

أباح للمؤمنين الأكل، والشرب، والجماع في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر، وأمر بالصيام عنها بعد طلوع الفجر متأخراً عنه لأن كلمة «ثم» للتعقيب مع التراخي فكان هذا أمراً بالصوم متراخياً عن أول النهار، والأمر بالصوم أمر بالنية إذ لا صحة للصوم شرعاً بدون النية[٢].

ونوقش: أن الآية تدل على التبييت؛ ومعنى أتموا الصيام أي صيروه تاماً من الفجر ولا يكون تاماً من الفجر إلا بالنية[٣].

٢/ما رواه سلمة بن الأكوع (ت ـ ٧٤ هـ.) -رضي الله عنه- قال (أمر النبي ﷺ رجلاً من أسلم؛ أن أذن في الناس: أن من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم؛ فإن اليوم عاشوراء)[٤].

وجه الدلالة: صوم عاشوراء كان واجباً؛ فلما أمر النبي ﷺ أن يصوموه بنية من النهار علم أن النية من النهار في صوم الواجب مجزئة[٥].

ونوقش: بأن صوم يوم عاشوراء لم يكن واجباً؛ بدليل معاوية (ت - ٦٠ هـ.) رضي الله عنه حين قال يا أهل المدينة أين علماؤكم، سمعت رسول الله ﷺ يقول (هذا يوم عاشوراء ولم يكتب عليكم صيامه وأنا صائم، فمن شاء .....)[٦] فلو كان واجباً لما خيرهم[٧].

---

(١) انظر: المعونة على مذهب أهل المدينة (١/ ٤٥٧)، لأبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، ت - حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، أصل الكتاب: رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، الطبعة: بدون.

(٢) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٨٦).

(٣) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني(١/ ٤٦٤)، لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، ت - علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

(٤) رواه البخاري (٣/ ٤٤) (٢٠٠٧) كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء، ومسلم (٢/ ٧٩٨) (١١٣٥)، كتاب الصيام، باب من أكل في عاشوراء فليكف بقية يومه.

(٥) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/ ١٤١)، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، ت - أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ. - ٢٠٠٣م.

(٦) رواه البخاري (٣/ ٤٤) (٢٠٠٣)، كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء، ومسلم (٢/ ٧٩٥) (١١٢٩)، كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء.

(٧) انظر: المغني (٣/ ١١٠).

٣/ والنيــة لمــا صحت في الليل وهو ليس بوقت للصوم فلأن تجــوز في النهار أولى لأنه وقت الصوم[١].

الراجــح والعلم عند الله تعالى؛ هــو القول الأول؛ لأن حديث حفصة رضي الله عنها نص في محل النزاع.

المطلب الثاني:

هل يشترط أن تعقد النية في جزء من الليل أم أن كل الليل محل لصحة عقد النية فيه؟

أولاً: الأقوال:

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: الليل كله محل لعقد نية الصيام؛ وهو قول جمهور العلماء[٢].

القول الثاني: إن نوى في النصف الثاني من الليل صح صومه؛ وإن نوى في النصف الأول لم يصح؛ وهو وجه عند الشافعية[٣].

ثانياً: الأدلة والمناقشة:

أدلة أصحاب القول الأول:

١/ عن حفصة رضي الله عنها أنّ النبي ﷺ قال (من لم يبيّت الصيام من الليل فلا صيام له)[٤].

وجه الدلالة: الحديث لم يفرق بين أول الليل وآخره[٥].

٢/ تخصيــص النصــف الأخير من الليل قد يؤدي إلى تفويت الصــوم؛ لأنه وقت نوم؛ وكثير من الناس لا يستيقظ فيه[٦].

أدلة القول الثاني:

قالــوا: لأن النصــف الأخير من الليل من توابع النهار المستقبــل؛ والنصف الأول تابع للنهار الماضــي؛ ألا تــرى أن أذان الصبح والدفع من مزدلفة يصح فعلهمــا في النصف الأخير من الليل دون الأول[٧].

---

(١) انظر: المبسوط (٦٢/٣)؛ منحة السلوك في شرح تحفة الملوك (٢٥٤/١)، لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، ت - أحمد عبد الرزاق الكبيسي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٨٥/٢) ومواهب الجليل (٤١٨/٢) والمجموع (٢٩٢/٦) والمغني (١١٠/٣).

(٣) انظر: البيان (٣/ ٤٩١).

(٤) سبق تخريجه (ص:٢١).

(٥) انظر: المغني (١١١/٣).

(٦) انظر: المصدر السابق.

(٧) انظر: الحاوي (٣/ ٤٠٤).

ونوقش: أن أذان الفجر والدفع من مزدلفة يجوزان بعد نصف الليل وكذلك بعد الفجر؛ أما اشتراط النية في النصف الأخير من الليل فمعناه الإيجاب، وفوات الصوم بفواتها؛ وهذا لا شك في مشقته[1].

الترجيح:

الذي يظهر والله أعلم أن الراجح هو القول الأول؛ وذلك لقوة أدلتهم.

ثالثاً: أي القولين عنى ابن قدامة بقوله تحكّم؟

هو القول الثاني: قال: «ولأن تخصيصها -أي النية- بالنصف الأخير تحكّم من غير دليل»[2]

وهذا صحيح لأن النص لم يحدد جزءاً من الليل بل جعل كل الليل ظرفاً للنية فتحديد جزء لها يعتبر تحكّماً كما قال ابن قدامة رحمه الله.

المبحث السادس: الواجب في قضاء رمضان عن كل يوم أفطره بلا عذر:

للعلماء في ذلك عدة أقوال:

القول الأول:

الواجب في القضاء عن كل يومٍ يوم، وهو قول عامة الفقهاء[3].

القول الثاني: يصوم ثلاثة آلآف يوم ؛ قال به إبراهيم النخعي (ت ـ ٩٥ أو ٩٦ هـ.) ووكيع.[4] (١٩١ ـ ٢٠٠ هـ.).

القول الثالث: يصوم شهراً؛ قال به سعيد بن المسيب[5] (ت ٩١ هـ.، وقيل بعدها)[6].

القول الرابع: اثنا عشر شهراً؛ قول ربيعة[7] (ت ـ ١٣٣هـ.)

الأدلة والمناقشات:

أدلة أصحاب القول الأول:

١/ قال تعالى «فعدة من أيام أخر»

---

(١) انظر: المغني (١١٠/٣).

(٢) انظر: المغني (٣/ ١١١).

(٣) انظر: المغني (٣/ ١٣٠).

(٤) انظر : المصدر السابق.

(٥) انظر : المغني (١٣١/٣).

(٦) انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (٢/ ٣٧٨) لأبي العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان ت ـ إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ط ١٩٠٠.

(٧) انظر: الإشراف على مذاهب العلماء (١٢٨/٣)، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت ـ صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة – الإمارات العربية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤ م.

٢/ قال النبي ﷺ في قصة المجامع لزوجته: (صم يوماً مكانه)[١].

وجه الدلالة منهما: واضح ذلك؛ فيلزم الإنسان من القضاء بقدر ما ترك فقط.

ويمكن مناقشة الاستدلال بالحديث: بأن الحديث ضعيف.

٣/ ولأن القضاء يكون على حسب الأداء، بدليل سائر العبادات، ولأن القضاء لا يختلف بالعذر وعدمه، بدليل الصلاة والحج[٢].

أدلة القول الثاني:

لم أقف لهذا القول على دليل؛ لكن ربما إنهم أرادوا التغليظ.

أدلة القول الثالث: لأن الترتيب شرط في صحة الصوم؛ فمن قطعه بلا عذر لزمه قضاءَه على نسق الشهر أي شهراً كاملاً متتابعاً[٣].

أدلة القول الرابع:

أن شهر رمضان فُضل على اثني عشر شهراً، فمن أفطر فيه يوماً بلا عذر كان عليه اثنا عشر شهراً[٤].

القول الذي قال عنه ابن قدامة بأنه تحكُّم:

يرى الإمام ابن قدامة رحمه الله أن هذه الأقوال سوى القول الذي عليه الجماهير بأنها تحكُّم لأنه:

- لا دليل عليها.
- ولأنها من باب التقديرات ولا تثبت إلا بنص أو إجماع؛ وليس معهم أحد هذين.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (١/ ٥٣٤) (١٦٧١)، كتاب الصيام، باب ما جاء في كفارة من أفطر يوماً من رمضان، والبيهقي في الكبرى (٤/ ٣٨٢) (٨٠٦١)، كتاب الصيام، باب: رواية من روى الأمر بقضاء يوم مكانه في هذا الحديث - وأصل الحديث في الصحيحين دون هذه الزيادة - قال في مصباح الزجاجة (٢/ ٦٥) «والطرف الذي انفرد به ابن ماجه فيه عبد الجبار بن عمر وإن وثقه ابن سعد فقد ضعفه يحيى بن معين والبخاري وأبو داود والترمذي والنسائي والدارقطني».

(٢) انظر: المغني (٣/ ١٣١).

(٣) انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/ ١٧١)، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، ت - مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب ١٣٨٧ هـ.

(٤) انظر: التمهيد (٧/ ١٧٠).

المبحث السابع: إذا حاضت المرأة وهي معتكفة في المسجد:

أولاً: لا خلاف بين العلماء بأنه يجب عليها الخروج من المسجد[١].

ثانياً: ما يجب عليها إذا حاضت:

وقع الخلاف بين العلماء فيما يجب عليها إذا حاضت وهي معتكفة في المسجد؛ وجملة ذلك يعود لقولين مع الخلاف هل تمضي على ما بقي أو تستأنف:

القول الأول: يجب عليها أن تخرج وترجع إلى بيتها فإذا طهرت عادت إلى المسجد وبنت على ما مضى؛ وهذا قول الجمهور من الحنفية[٢] والمالكية[٣] والشافعية[٤].

القول الثاني: إذا كان للمسجد رحبة[٥] يستحب لها أن تضرب خباءها فيها؛ وإن لم يكن له رحبة فترجع إلى بيتها حتى تطهر فإذا طهرت رجعت للمسجد فأتمت اعتكافها؛ وهذا مذهب الحنابلة[٦].

وقال إبراهيم النخعي:

تضرب فسطاطها في دارها، فإذا طهرت قضت تلك الأيام، وإن دخلت بيتاً أوسقفاً استأنفت[٧].

الأدلة والمناقشات:

أدلة أصحاب القول الأول:

١/ قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْ ﴾ (النساء: ٤٣)

وجه الاستدلال: واضح في أن الجنب يجب عليه الخروج من المسجد فكذلك الحائض بل الحيض أشد لأنه ربما تلوث به المسجد.

٢/ عن أم عطية (ت -٧٠ هـ. تقريباً) -رضي الله عنها- قالت (أمرنا تعني النبي ﷺ أن

---

(١) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ٢٤٣)؛ المغني (٢٠٦/٣)؛ وقد خالف ابن حزم ذلك وقال إذا حاضت أقامت في المسجد تذكر الله على حالها؛ لأنه لم يأت نص ولا إجماع يمنع الحائض من دخول المسجد. انظر: المحلى (٤٣٢/٣).

(٢) انظر: المبسوط للسرخسي (١١٩/٣)؛ البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٣٢٤/٢)، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية.

(٣) انظر: البيان والتحصيل (٣٠٣/٢)، ومواهب الجليل (٢/ ٤٥٢).

(٤) انظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي (٣٥٥/١)، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، البيان للعمراني (٥٩٢/٣).

(٥) رَحَبَة المسجد: ساحته. انظر: لسان العرب (٤١٤/١)؛ المطلع (ص:٣٣٩).

(٦) انظر: المبدع (٧١/٣)؛ الإنصاف (٣٧٤/٣).

(٧) انظر: المغني (٣/ ٢٠٦).

نخرج في العيدين العواتق، وذوات الخدور، وأمر الحيّض أن يعتزلن مصلى المسلمين)[1].

٣/ عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: (قال لي رسول الله ﷺ: ناوليني الخمرة من المسجد؛ قالت: فقلت إني حائض؛ فقال: إنّ حيضتك ليست في يدك)[2].

٣/ قال ﷺ «لا أحل المسجد لحائض ولا جنب»[3].

وجه الاستدلال من الأحاديث: أن الحائض تعتزل المسجد ولا تدخل إليه إلا عابرة دون الجلوس فيه.

أدلة القول الثاني:

١/أدلة القول الأول هي أدلة لأصحاب هذا القول؛ وهناك دليل خاص ورد في المسألة.

٢/ فعن عائشة -رضي الله عنها-، قالت: (كن المعتكفات إذا حضن أمر رسول الله ﷺ بإخراجهن من المسجد وأن يضربن الأخبية في رحبة المسجد حتى يطهرن)[4].

وجه الاستدلال من الحديث:

وجه الدلالة واضح في وجوب خروج المعتكفة إذا حاضت من المسجد؛ وأما ضرب الخباء في الرحبة فهو على الاستحباب كما ذكر ذلك ابن قدامة -رحمه الله-[5].

أما قول النخعي فلم أقف له على دليل في إلزام المرأة إذا حاضت وهي معتكفة ثم خرجت إلى دارها أن تضرب الخباء؛ لأنه يلزمها بشيء لم تأتِ به النصوص؛ إلا أن يكون قاس ذلك على ما تفعله المعتكفة في المسجد من ضرب الخباء؛ لكن ذلك ليس مقصوداً لذاته؛ وإنما مقصود لأجل ستر المرأة في المسجد[6].

---

(١) رواه البخاري (٧٢/١)(٣٢٤)، كتاب الحيض، باب شهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين، ويعتزلن المصلى، ومسلم (٦٠٥/٢)(٨٩٠)، كتاب صلاة العيدين، باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين إلى المصلى وشهود الخطبة مفارقات للرجال.

(٢) رواه مسلم (٢٤٤/١) (٢٩٨)، كتاب الحيض، باب الحائض تناول من المسجد.

(٣) رواه أبوداود (٦٠/١) (٢٣٢)، كتاب الطهارة، باب في الجنب يدخل المسجد، والبيهقي في الكبرى (٦٢٠/٢) (٤٣٢٣)، كتاب الصلاة، باب: الجنب يمر بالمسجد ماراً ولا يقيم فيه.

قال الخطابي: ضعف جماعة هذا الحديث لأن في سنده رجل مجهول يقال له أفلت لا يصلح الاحتجاج به. وقال ابن حزم في محلاه: هذا حديث باطل، وأفلت غير مشهور ولا معروف بالثقة؛ وضعفه الألباني. انظر: البدر المنير (٢/ ٥٥٩)؛ إرواء الغليل(١٦٢/١).

(٤) ما وقفت عليه في كتب الحديث؛ لكن عزاه ابن قدامة لأبي حفص العكبري؛ وعزاه ابن تيمية للمحاملي وابن بطة؛ انظر: المغني (٢٠٦/٣)؛ شرح العمدة (٨٣٧/٢) لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، ت: زائد بن أحمد النشيري، دار الأنصاري، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

(٥) انظر: المغني (٣/ ٢٠٦).

(٦) انظر: تحكمات الفقهاء (ص/ ٢٣)، لمحمد محمد إبراهيم فايد، المدرس بقسم الشريعة في كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وأستاذ مساعد بقسم الشريعة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة أم القرى.

لذا فقد قال ابن قدامة عن هذا القول بأنه تحكُّم لا دليل عليه[1].

الراجح:

يظهر والله أعلم أن الراجح هو القول الأول؛ لما استدلوا به من أدلة؛ ولأنه قد حكي الإجماع أيضاً على ذلك؛ ولأن ما استدل به أصحاب القول الثاني حديث ضعيف.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات؛ وبعد:

فقد توصّل الباحث في نهاية هذا البحث لعدة نتائج:

- أن التحكُّم هو قول فقهي بغير دليل معتبر.
- أن التحكُّم يظهر غالبًا في مسائل التقديرات.
- ترجّح للباحث توجّه وصف ابن قدامة للأقوال التي قال عنها تحكُّم باستثناء مسألة واحدة، وهي: الأرض الخراجية التي بيد المسلم إذا اشتراها منه الذمي فماذا يلزمه فيها؛ وقد قال أبو يوسف بأنّ عليه عُشرَين، واعتبر ابن قدامة ذلك من التحكُّم؛ والباحث لم يجزم فيها بشيء.

وصلى الله وسلّم على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢. الآثار، لأبي يوسف يعقوب إبراهيم بن حبيب بن سعد الأنصاري، ت - أبو الوفاء، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣. اختلاف الأئمة العلماء، ليحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، ت ـ السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت ، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٤. الإشراف على مذاهب العلماء لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت ـ صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.

٥. الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (٤٢٢هـ)، ت - الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٦. الإقناع في مسائل الإجماع لعلي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي،

(١) انظر: المغني (٣/ ٢٠٦).

أبـو الحسن ابن القطان، ت ــ حسن فوزي الصعيدي، الفـاروق الحديثة للطباعة والنشر الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

٧. الأموال لابن زنجويه أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني المعروف بابـن زنجويه، تحقيق الدكتور: شاكر ذيب فياض الأستاذ المساعد - بجامعة الملك سعود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٨. الأمـوال لأبـي عُبيد القاسم بن سلاّم بـن عبد الله الهروي البغـدادي، ت ــ خليل محمد هراس، دار الفكر. - بيروت.

٩. الإنصـاف لعـلاء الديـن أبـو الحسن علي بـن سليمان المـرداوي الدمشقـي الصالحي الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.

١٠. البحـر الرائق شـرح كنز الدقائق لزين الديـن بن إبراهيم بن محمـد، المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية.

١١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبـي الشهير بابن رشـد الحفيد، دار الحديث – القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.

١٢. بدائـع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٣. البـدر المنيـر في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشـرح الكبير لابن الملقن سراج الديـن أبـو حفص عمر بن علي بـن أحمد الشافعي المصري، ت ـ مصطفـى أبو الغيط وعبد الله بـن سليمـان وياسر بن كمال دار الهجـرة للنشر والتوزيع - الرياض- السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٤. البيـان في مذهب الإمـام الشافعي لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمنـي الشافعـي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج – جـدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م.

١٥. البيـان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة لأبي الوليد محمد بن أحمـد بـن رشد القرطبي، ت ـ د. محمـد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامـي، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

١٦. تحكمـات الفقهاء لمحمـد محمد إبراهيم فايـد، المدرس بقسم الشريعـة في كلية دار العلوم ـ جامعـة القاهرة، وأستاذ مساعد بقسم الشريعة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة أم القرى.

١٧. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، ت ـ مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب ١٣٨٧ هـ.

١٨. تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، ت ـــ محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

١٩. الحاوي الكبير في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي ت ـــ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٩ م.

٢٠. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء لمحمد بن أحمد بن الحسين بن عمر، أبو بكر الشاشي القفال الفارقيّ، الملقب فخر الإسلام، المستظهري الشافعي، ت ـــ ياسين أحمد إبراهيم درادكة، مؤسسة الرسالة / دار الأرقم - بيروت ـــ عمان، الطبعة: الأولى، ١٩٨٠م.

٢١. الذخيرة لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، ت ـــ محمد حجي ـــ سعيد أعراب ـــ محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤ م.

٢٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، ت ـ علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.

٢٣. سبل السلام لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير، دار الحديث، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢٤. سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر (جـ ٤، ٥)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

٢٥. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت.

٢٦. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٢٧. سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ) ت: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، محمَّد كامل قره بللي، عَبد اللّطيف حرز الله الناشر: دار الرسالة

العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٢٩. سنـن الدارقطنـي، لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بـن دينار البغـدادي الدارقطني، حققـه وضبط نصه وعلـق عليه: شعيب الارنـاؤوط، حسن عبد المنعـم شلبـي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشـر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

٣٠. العمـدة لتقـي الدين أبـو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبـد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار الأنصاري، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

٣١. الشرح الممتع على زاد المستقنع لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار ابن الجوزي الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ - ١٤٢٨ هـ.

٣٢.شـرح صحيح البخاري لابن بطال ابن بطال أبـو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ت ـــ أبـو تميم ياسر بن إبراهيـم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعوديـة، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م

٣٣.شـرح مختصـر خليـل لمحمد بن عبـد الله الخرشي المالكـي أبو عبـد الله، دار الفكر للطباعة – بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٤.صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت: محمد زهير بن ناصـر الناصـر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٥.صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٣٦.فتـح القدير لكمـال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسـي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٧.القاموس الفقهي لأبي حبيب، سعدي أبو حبيب، ط٢، (١٤٠٨ه) دار الفكر، دمشق.

٣٨.الكافـي في فقـه أهل المدينة لأبي عمـر يوسف بن عبد الله بن محمد بـن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، ت ـ محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م

٣٩.لسـان العرب لمحمد بن مكرم بن علي، أبـو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي ، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ

٤٠.المبدع في شرح المقنع لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح، أبو إسحاق،

برهان الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٤١.المبسوط لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة – بيروت الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٤٢.المجموع شرح المهذب لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، دار الفكر.

٤٣.المحلى بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٤٤.مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه لإسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، المعروف بالكوسج، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٢م.

٤٥.المصنّف لأبي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، ت ـ كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩ه.

٤٦.المطلع على ألفاظ المقنع لمحمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله، شمس الدين، ت ـ محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، ط؛ الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣ م.

٤٧.معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط: ١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٤٨. معجم لغة الفقهاء لمحمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي؛ دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع؛ ط٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٤٩. المعونة على مذهب أهل المدينة لأبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، ت - حميش عبد الحقّ، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، أصل الكتاب: رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة: بدون.

٥٠. المغني لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة، بدون طبعة.

٥١. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي ت - محيي الدين ديب ميستو وآخرون، (دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت)، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

٥٢. الممتع في شرح المقنع لزين الدين المُنَجَّى بن عثمان بن أسعد ابن المنجى التنوخي الحنبلي، ت - عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٥٣. منحة السلوك في شرح تحفة الملوك لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد

بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ)، ت ـ أحمد عبد الرزاق الكبيسي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٥٤. المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، البيان للعمراني.

٥٥.مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي ، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٥٦. نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، لأبي العباس أحمد بن علي القلقشندي، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

٥٧. نهاية المطلب في دراية المذهب، لإمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، ت - عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى ١٤٢٨هـ.- ٢٠٠٧م.

٥٨. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: ٦٨١هـ)، ت ـ إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، ط ١٩٠٠.

د. سعيد بن نواف بن سعيد المرواني
أستاذ أصول الفقه المشارك بقسم أصول الفقه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Dr. Saeed bin Nawwaf bin Saeed Al-Juhani
Associate Professor of Fundamentals of Jurisprudence
at the Department of Fundamentals of Jurisprudence, Islamic University

رِيَاضِيَّاتُ أُصُولِ الفِقْه
مفهومها، وخصائصها، وفائدتها، ومَوقف العلماء منها
(دراسة نظرية تطبيقية)

Cognitive Training in the Fundamentals of Jurisprudence
Its concept, characteristics,
benefit and the position of scholars on it
(Applied theoretical study)

ملخص البحث:

رياضيات أصول الفقه هي: مسائل أصوليّة فائدتها ترويض ذهن الدّارس وتمرينه على دَرْك مآخذ المسائل والاستدلال لها، وقد تناولتها في هذا البحث بالدراسة النظريّة والتطبيقيّة، أما الدراسة النظريّة فقد انتظمت في خمسة مباحث: أولها: مفهوم رياضيات الأصول، وثانيها: بيانٌ لموقف العلماء من رياضيات الأصول، وثالثها: خصائص رياضيات الأصول، ورابعها: تسميات العلماء لرياضيات الأصول، وآخرها: فائدة رياضيات الأصول.

وأما الدراسة التطبيقيّة فقد جمعت المسائل التي وُصفت بأنها من رياضيَّات الأصول، وهي عشر مسائل، ودرستها دراسة تبرز صورتها، وتراجمها عند الأصوليين، ومذاهب العلماء فيها، وأبرز أدلتهم، وكلامهم عن فائدتها.

وقد خلُص البحث إلى نتائج أبرزها:

أن إيجاد الأصوليّين لهذا النوع من المسائل له سبب وجيه، وهو: الارتياض والتدرّب على النظر ففائدتها الرياضة النظرية؛ لتسهل على الدارس معرفة المسائل الضرورية، فمثلًا مسألة الأمر للوجوب أو الفور، والنهي يقتضي الفساد، ونحوها هذه مسائل من ضروريات علم الأصول؛

لأنــه يترتب عليهــا فروع فقهية، أمــا مسألة: مبدأ اللغــات، أو هل العموم من عوارضــ الألفاظ أو المعاني؛ فهي لا تترتب عليها فائدة من جهة الفروع الفقهية؛ ومع ذلك نجد العلماء يعتنون ببحثها؛ بل والإطالة فيها أحيانًا، ثم يختمون ذلك بالتصريح: أن هذه المسألة لا تترتب عليها فائدة فقهية؛ لكنها ذُكرت للارتياض، وهذا أمرٌ معروفٌ معهودٌ في كثير من العلوم.

أن الدعــوة إلى حذف هــذا النوع من المسائل إعدامٌ لهذه الفائــدة القيِّمة المعهود الالتفات إليهــا فــي عدد من العلــوم الشرعيّة، وغير الشرعيّــة، والتي نصَّ عددٌ من أفــذاذ الأصوليّين على أهمّيّتها.

أن بعضــ هذه المسائل قد رتّب بعض العلماء عليها ثمرات فقهية؛ فهي غير مجمع على عدم فائدتها الفقهيّة، وقد بيّنت ذلك في الدراسة التطبيقيّة.

Research Abstract:

Cognitive training in the fundamentals of jurisprudence are fundamental issues whose benefit is cultivating the mind of the learner and training him to grasp the implications of the issues and the reasoning for them. I dealt with that in this research through theoretical and applied study. The theoretical study was structured into five sections: the first: the concept of cognitivism of the fundamentals of jurisprudence, and the second: an explanation of the scholars' position on the cognitivism of the fundamentals. The third: the characteristics of the cognitivism of the fundamentals, and the fourth: the scholars' designations for the cognitivism of the fundamentals of jurisprudence, and the last: the benefit of the cognitivism of the fundamentals. The applied study collected the issues that were described as being from the cognitivism of fundamentals, which are ten issues, and I studied them in a study that highlights their forms, their explanation according to the scholars, and the scholars› position on them, and their most significant evidence and what they said about its usefulness.

The research arrived at results, the most important of which are:

1. The scholars of the fundamentals of jurisprudence finding this kind of issue has a good reason, which is being drilled and trained in observation. Thus, its benefit is theoretical exercise; to make it easier for the student to know the necessary issues, for example, the issue of «command is for obligation or immediacy» and «prohibition is necessitated by vice and the like». These are issues from the necessities of the science of fundamentals of jurisprudence; because it entails jurisprudential offshoot. As for the issue of: the principle of languages,

or is generality an indication of words or meanings? It does not result in any benefit from the point of view of the jurisprudential offshoot. However, we find scholars taking care of researching it; and even prolonging it sometimes; then they conclude this by declaring: This issue does not entail a jurisprudential benefit; but it was mentioned for cognitive exercise, and this is well known in many field of studies.

2. The call to remove this type of issue is the annihilation of this valuable benefit that is usually paid attention to in several Shariah related and non-related sciences, which many distinguished scholars of fundamentals of jurisprudence stipulated.
3. Some scholars have established many jurisprudential benefits on some of these issues; so there is no consensus on its non-usefulness, and this was shown in the applied study.

الافتتاحيَّة

الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وجعل له من القدرات البدنيّة والذهنيّة ما يزيدها وينمّيها ترويضها، والصلاة والسلام على خير خلقه نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الحفظ الذي تكفَّل الله به عزَّ وجلَّ وضمنَه في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) ليس خاصًّا بحفظ نصّ القرآن عن التبديل والتغيير فقط؛ بل يشمل حفظ الشريعة بكل نواحيها؛ إذ قيّض الله لكل علم رجالًا حفظه على أيديهم[١]، ومن هذه العلوم علم أصول الفقه؛ فقد سخَّر الله له عبر القرون منَ الحذّاق والأذكياء مَن أبدعوا في إبرازه للأمة بصورة هي من أرقى ما يمكن أن يصل إليه البشر، ومن عنايتهم وحِذقهم بحث مسائل في هذا العلم مقصودهم منها ترويض وتدريب ذهن الدارس لهذا العلم على التفطّن لمآخذ مسائل الأصول، وطرق الاستدلال لها، وهي ما تعرف بالمسائل الرياضيَّة، وهي مسائل المقصود الأكبر منها الارتياض والتدرّب على النظر، ففائدتها الرياضة النظرية ؛ لتسهل على الدارس معرفة المسائل الضرورية، فمثلًا مسألة الأمر للوجوب أو الفور، والنهي يقتضي الفساد ونحوها هذه مسائل من ضروريات علم الأصول؛ لأنه تترتب عليها فروع فقهية، أما مسألة: مبدأ اللغات، أو هل العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني؟ فهي لا يترتب عليها فائدة من جهة الفروع الفقهيّة؛ ومع ذلك نجد العلماء يعتنون ببحثها؛ بل والإطالة فيها أحيانًا؛ ثم يختمون ذلك بالتصريح: أن هذه المسألة لا تترتّب عليها فائدة فقهية؛ لكنها ذُكرت للارتياض، وهذا أمر معروفٌ معهودٌ في كثير

(١) انظر: تقرير هذا المعنى في الموافقات للشاطبي ٢/٩١فما بعدها

مـن العلوم؛ فمثلًا تجـد «الفقهاء يصوّرون من المسائل في الوصايـا، والجبر، والمقابلة، وغيرها صـورًا يمتنع في العادة - أو يندر - وقوعهـا، ويبحثون فيها البحث العريض الطويل، وما قصدهم بذلـك إلا الارتياض بها، ليسهل عليهم معرفة المسائل الضروريـة»[1]؛ لذا فإنني أودّ بهذا البحث تسليـط الضوء على هذا النوع مـن مسائل أصول الفقه؛ ببيان مفهومـه، وفائدته، وموقف العلماء منـه، ثـم جمع المسائل التـي وُصفت بهذا الوصـف، ودراستها دراسة علميّـة للتحقق هل فائدتها الرياضـة الذهنيـة فقط، أم أن لهـا فوائد أخرى، وأرجـو إن شاء الله أن يكون هـذا البحث وافيًا بالغرض الأساس الذي بعثني على إعداده، وهو أنني أثناء تدريسي لمقررات أصول الفقه، والمرور بهـذا النـوع من المسائل، والـذي من خصائصه الصعوبـة - وسأوضح سبب ذلـك إن شاء الله- يكثر سؤال الطلاب واستغرابهم واستثقالهم لهذا البحث العريض الذي لا يترتب عليه أثر فقهي، فأرجو أن يكون هذا البحث مجيبًا بشكل علميّ عمليّ عن سبب وضع العلماء له بهذا الشكل وأهميته عندهم.

أهمية الموضوع: مما يُظهر أهمية الموضوع ما يلي:

تعلّقه بنوع من مسائل علم أصول الفقه، وهي المسائل الرياضية.

وجـود دعـوات تجديديّة لحـذف هذا النوع من المسائـل من علم أصول الفقـه؛ فكان لزامًا الرجوع إلى صنيع أرباب هذا الفنّ وأفذاذه من العلماء المتقدمين لمعرفة موقفهم من ذلك.

أنه يبرز أهمية الرياضة الذهنيّة في تعلّم أصول الفقه.

سبب اختياره: اخترتُ هذا الموضوع لأهميته، ولما يلي:

محاولـة المساهمة في إثراء المكتبـة الأصوليّة من خلال تسليط الضوء على نوع من مسائل الأصول لم يأخذ حقه من الدراسة النظرية.

أنه برز في الأزمنة المتأخرة بعض الدعوات لتجريد علم الأصول من مسائلَ تتابعَ على بحثها علماء الأصول، ومن هذه المسائل رياضيات الأصول؛ فحاولت أن أجلّي هذه القضية.

الدراسات السابقة:

لم أعثر بعد بذل وسعي على من تناول هذا النوع من المسائل بالبحث ببيان مفهومه، وموقف العلماء منه، وخصائصه، أما العلماء المتقدّمون فقد تضمّنت كتبهم الأصوليّة كلامًا عن المسائل الرياضية؛ هو ما بنيت هذا البحث عليه.

خطة البحث:

تنتظم خطة هذا البحث في مقدمة، وفصلين، وخاتمة، وفهرس للمصادر:

---

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي١/ ٤٧٤.

أمـا المقدمة فتضمّنت: الافتتاحية، وأهمية الموضوع، وسبب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه، وإجراءاته.

الفصل الأول: في الدراسة النظرية لرياضيات الأصول، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم رياضيات الأصول.

المبحث الثاني: موقف العلماء من رياضيات الأصول.

المبحث الثالث: خصائص رياضيات الأصول.

المبحث الرابع: تسميات العلماء لرياضيات الأصول.

المبحث الخامس: فائدة رياضيات الأصول.

الفصـل الثاني: في الدراسة التطبيقيّة لمسائل أصـول الفقه الموصوفة بأنها رياضيَّة، وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: اللغات توقيفية.

المبحث الثاني: ليس في القرآن ألفاظ بغير العربية.

المبحث الثالث: النسخ في اللغة: حقيقة في الإزالة، مجاز في النقل.

المبحث الرابع: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وفي غيرها مجاز.

المبحث الخامس: إجماع الأمم السالفة ليس بحجة.

المبحث السادس: الاجتهاد في زمن النبي ﷺ جائز.

المبحث السابع: الإباحة ليست داخلة تحت التكليف.

المبحث الثامن: أمر المعدوم جائزٌ غير مستحيل بشرط الوجود واستجماع شرائط التكليف.

المبحث التاسع: النبي ﷺ غير متعبد بشرع من قبله.

المبحث العاشر: لا تكليف إلا بفعل.

منهج البحث:

تتطلب طبيعة الموضوع والمقصود منه سلوك المنهج الاستقرائي التحليلي الوصفي:

أما المنهج الاستقرائي: فقد سلكتُه في جمع كلام العلماء عن هذا النوع من المسائل، وجمع المسائل الأصولية الموصوفة بهذا الوصف.

وأمـا المنهـج التحليلي: فقـد استعملته فـي دراسة ما جمعتُ فـي الدراسـة النظرية، وكذا الدراسة التطبيقيّة.

وأما المنهـج الوصفي: فقد سلكته لوصف المصطلح محلّ البحـث، وبيان مفهومه، والمراد منه.

إجراءات البحث: اتبعت في البحث إجراءات وخطوات البحث العلميّة المعروفة، ومن ذلك:

جمعت المسائل الأصولية الموصوفة بأنها رياضية صراحة؛ كأن يقال عنها: «رياضية» أو «من رياضات العلم»، وكذا المسائل التي مثَّل بها الشاطبي في كتابه الموافقات «لمُلَح العلم» عند تقسيمه لمسائل الأصول إلى ما هي من صلب العلم وما هي من مُلَحِه[1].

في الدراسة النظرية اجتهدتُ في وضع مفهوم للمسائل الأصولية الرياضية من خلال دلالة الكلمة اللغوية، واستعمال مَن استعمل من الأصوليين هذا المصطلح، وبيّنت موقف العلماء من هذه المسائل، وخصائصها، وتسمياتها، وفائدتها.

في الدراسة التطبيقية، صغتُ عنوانًا خبريا لكل مسألة؛ اعتمادًا على رأي الجمهور، وبينتُ صورتها، وتراجمها عند الأصوليين، وآراءهم، وأبرز دليل لكل رأي، وهل لها ثمرة أم أنها مذكورة لمجرد الرياضة الذهنية؟

لا أترجم للأعلام ؛ لأن جميعهم مشهورون بين المتخصصين، وطلبًا للاختصار.

الفصل الأول: في الدراسة النظريّة لرياضيّات الأصول، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم رياضيات الأصول:

لم أجد من وضع تعريفًا يُحدّ به رياضيات الأصول، ويميِّزها عن غيرها، لذا فإني سأحاول تحديد مفهومها مستعينًا بالله، ثم مسترشدًا بمدلول الكلمة في اللغة، وكلام الأصوليين عن رياضيات الأصول.

الرياضيات لغة: جمع رياضيَّة، وهي نسبة إلى (الرياضة) مصدر الفعل رَوَّضَ يُرَوِّضُ، ومادة (روض) في اللغة ترِدُ لمعنيين:

الأول: تذليل وتليين وتسهيل الشيء، ومنه قولهم: روضت الدابة، أروّضها رياضة، أي علمتها السير[2].

الثاني: الاتساع، ومنه قولهم: استراض المكان أي: اتسع ، ومنه الروضة: للماء المستنقع المنبسط[3].

والمعنى المراد في كلمة رياضيَّات: الأول؛ لأن المراد بها تذليل الذهن وتليينه وتدريبه بما يجعله قادرًا على النظر والاستنباط، وفهم الاستدلال ومآخذه، وهذا أشبه بترويض الدابة حتى تكون ذلولًا يقودها صاحبها بعد بأدنى جهد.

أما مفهوم رياضيَّات الأصول اصطلاحًا: فسأورد نصّين في ذلك، أحدهما: للطوفي، والآخر:

---

(١) انظر: الموافقات ٣٧/١ و١٠٧/١-١١٠.

(٢) انظر: العين للفراهيدي٥٥/٧، والصحاح١٠٨١/٣، ومجمل اللغة لابن فارس (ص:٤٠٦) ومقاييس اللغة٤٥٩/٢

(٣) انظر: المصادر السابقة.

للزركشي، حتى يساعد على تصوير ما نروم تعريفه.

قـال الطوفي: «كل علم من العلوم، ففي مسائله ما يجري مجرى الضرورات التي لا بدّ منها، وفيهـا ما يجري مجـرى الرياضات التـي يرتاض العلماء بالنظـر فيها، فتكـون فائدتها الرياضة النظريـة لا دفـع الحاجة الضرورية، ونحـن إنما نفينا فائدة هذه المسألة فـي العمل والاعتقاد؛ لا في العلم على جهة الارتياض، وهؤلاء الفقهاء يصوّرون من المسائل في الوصايا والجبر والمقابلة وغيرهـا صورًا يمتنع فـي العادة -أو يندر- وقوعهـا، ويبحثون فيها البحـث العريض الطويل، وما قصدهم بذلك إلا الارتياض بها؛ ليسهل عليهم معرفة المسائل الضرورية»[1].

ثـم قـال عن مسألة (مبدأ اللغات): «فهـذه المسألة في أصول الفقه مـن رياضاته، ومسألة الأمر للوجوب أو الفور، والنهي يقتضي الفساد ونحوها من ضروریاته»[2].

أما الزركشي فقد قال عن مسألة (مبدأ اللغات): «إنما ذُكرت في علم الأصول؛ لأنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، كما يصوّر الحيسوب مسائل الجبر والمقابلة، فهذه من أصول الفقه من رياضياته»[3].

فيمكن انطلاقًا من ذلك القول بأن رياضيات الأصول هي:

مسائـل أصوليّة فائدتها ترويض ذهن الدّارس وتمرينه على دَرْك مآخذ المسائل والاستدلال لها.

فكلمة «مسائل»: جنس في التعريف يشمل كلّ المسائل.

وقيد «أصوليّة»: يخرج المسائل غير الأصوليّة.

أما جملة «فائدتها ترويض ذهن الدارس وتمرينه»: فهي مُخرِجة للمسائل الأصوليّة التي لها ثمرة فقهيّة؛ لأن قولي في التعريف «فائدتها»: لحصر فائدة المسائل فيما ذُكر.

وهذا القيْد يخرج جميع المسائل التي لها ثمرة فقهية، سواء كانت:

مسائل أصوليّة اتفاقيّة لها ثمرة فقهية؛ مثل مسألة: حجيَّة دليل الكتاب .

مسائـل أصوليّـة خلافيّة خلافًا حقيقيًّا له ثمـرة فقهيَّة، مثل مسألة: هـل الأمر المجرد عن القرائن للوجوب أم لغيره؟

مسائـل أصوليَّـة خلافيَّـة خلافًا لفظيًّـا، لكن هذه المسائـل ينبني عليها فـروع فقهية، مثل مسألـة: إثبات الواجـب المخيَّر؛ فإن المختلفين فيهـا لفظيًّا متفقون على النتيجـة، والمسألة لها ثمرة فقهية، مثل: الواجب من خصال كفارة اليمين.

---

(١) شرح مختصر الروضة١/٤٧٣-٤٧٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) البحر المحيط٢/٢٤٦.

ومن المهم جدًا هنا التمييز بين المسائل التي الخلاف فيها لفظيّ، وبين رياضيات الأصول، فأقول: إن بينهما فروقًا أبرزها:

أن المسائل التي الخلاف فيها لفظي ينبني على المسألة فرع فقهي، لكن خلاف المختلفين فيها لن يغيِّر في ذلك الأمر شيئًا، أما المسائل الرياضية فلا ينبني عليها فرع فقهي؛ فمثلًا إثبات الواجب المخيَّر يترتب عليه أمر في الفقه؛ لكن خلاف العلماء فيه خلاف غير حقيقي لا يغيّر في ذلك الأمر شيئًا، أما مسألة مبدأ اللغات فهي مسألة رياضيَّة لا يترتب عليها أمر في الفقه -عند من يرى أنها رياضيّة-.

الجملة الأخيرة في التعريف هي «على دَرْك مآخذ المسائل والاستدلال لها»، وهي لبيان متعلّق فائدة هذه المسائل؛ فهي من أجل دَرْك ومعرفة مآخذ العلماء وطرقهم في تقرير مسائل الأصول والاستدلال للمذاهب فيها.

المبحث الثاني: موقف العلماء من رياضيات الأصول:

برزت في الأزمنة المتأخرة دعوات لتجديد علم أصول الفقه، وهذه الدعوات منها الباطل البيِّن بطلانه، ومنها ما يحتمل النظر، ومن الأخير: الدعوة لتجريد علم أصول الفقه من المسائل غير المثمرة فروعًا فقهية؛ وعمدتهم في ذلك أمور منها:

أنها مسائل غير مثمرة؛ فهي مضيعة للجهد، والأوقات فيما لا ينفع.

أنها من قبيل الدخيل على علم أصول الفقه، والذي أدخله علماء الكلام عليه.

أنها تصعِّب علم أصول الفقه، وتصدُّ الدارس عنه.

وهذه الدعوات المعاصرة، إذا عُرضت على تصرّف علماء هذا الفن؛ فإننا نجد ما يُشعر بصحتها، ونجد ما يُشعر ببطلانها؛ لذا فإني سأعرض موقف أعلام أصوليين من المسائل الأصوليّة الرياضيّة، ثم أبيّن الرأي الذي يظهر لي.

أولًا: موقف العلَّامة الطوفي (ت:٧١٦هـ) منها:

أوضحُ موقفٍ وقفتُ عليه من هذه المسائل هو موقف العلَّامة الطوفي؛ فهو من سمَّاها بهذا الاسم صراحة في عددٍ من المواطن في كتابه: شرح مختصر الروضة[1]، وموقفه منها بيِّن واضح؛ يمكن بالنظر إلى كلامه المتفرّق تلخيصه فيما يلي:

يرى أنها جزء من علم أصول الفقه؛ كما أنّ كلّ علم يحتاج لهذا النوع من المسائل؛ ففي الفقه مثلًا مسائل يفرضها الفقهاء، هي من قبيل المستحيل، أو النادر البعيد، وهدفهم من ذلك الرياضة الذهنيَّة؛ فكذلك في علم الأصول.

(١) انظر هذه المواطن في شرح مختصر الروضة١/٤٧٣، ٢/٤٠، ٢/٢٥٤، ٢/٤٥٥.

أن مسائل الأصول منها الضروري كمسألة: هل الأمر للوجوب، ومنها الرياضيّ كمسألة: مبدأ اللغات.

أن فائدة هذه المسائل أنها تروض الذهن، وتساعد في درك المسائل الضروريّة فيه.

أن هذه المسائل غير مفيدة في العمل والاعتقاد، لكنها مفيدة من جهة الارتياض.

أنه لابأس في الإطالة في بحثها؛ لتحقيق فائدتها؛ يُفهم ذلك من قوله بعد بحثه مسألة: تعريف النسخ لغة: «وقد أطلتُ الكلام في هذا، وهو من رياضيات هذا العلم، لا من ضروریاته»[1].

بل إنه بعد بحثه وإطنابه في مسألة مبدأ اللغات فرض سؤالًا وهو: لم يطنب الأصوليون في هذه المسألة مع أنها لا ثمرة فقهيّة فيها، والكلام فيما لا ينفع عبث؟ فأجاب قائلًا: «قلنا: لا شك أن كل علم من العلوم، ففي مسائله ما يجري مجرى الضرورات التي لا بدّ منها، وفيها ما يجري مجرى الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتها الرياضة النظريّة؛ لا دفع الحاجة الضرورية، ونحن إنما نفينا فائدة هذه المسألة في العمل والاعتقاد لا في العلم على جهة الارتياض»[2].

أن ترك هذه المسائل وعدم بحثها لا يُخلُّ بفائدة أصوليّة ضروريّة؛ حيث قال بعد أن فرغ من بحث مسألة: هل العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني: «واعلم أن البحث عن أن العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني هو من رياضيات هذا العلم، لا من ضروریاته حتى لو تُرك لم يُخلّ بفائدة. ولهذا كثير من الأصوليين لا يذكره، وإنما تابعت في ذكره أصل «المختصر» والله تعالى أعلم بالصواب»[3].

فموقف الطوفي منها: القبول، وعدم اطراحها، وإلغائها، والتنبيه على فائدتها، وأن هذا طريق أرباب كل فن.

ثانيًا: موقف الإمام الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) منها:

أشار في كتابه (الموافقات) إلى المسائل التي لا ينبني على الخلاف فيها فروع فقهية في موضعين:

الموضع الأول: في المقدمة الرابعة؛ حيث قرّر فيها أن «كلّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهيّة، أو آداب شرعيّة، أو لا تكون عونًا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»[4]، ثم بنى على هذا إخراج مسائل أدخلها المتأخرون في أصول الفقه، ولا ينبني عليها فروع فقهيّة، وذكر منها ما يلي:

---

(١) شرح مختصر الروضة٢/٢٥٤.

(٢) شرح مختصر الروضة١/٤٧٣.

(٣) شرح مختصر الروضة٢/٤٥٥.

(٤) الموافقات١/٣٧.

مسألة ابتداء الوضع.

مسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟

مسألة أمر المعدوم.

مسألة هل كان النبي ﷺ متعبدا بشرع أم لا؟

ومسألة لا تكليف إلا بفعل.

الموضع الثاني: في المقدمة التاسعة؛ حيث قسَّم مسائل العلم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المسائل التي هي من صلب العلم، وذكر أن لها خواص ثلاث، وهي:

العموم والاطراد.

الثبوت من غير زوال.

كـون العلم حاكمًا لا محكومًا عليـه، بمعنى كونه مفيدًا لعمل يترتّب عليه مما يليق به؛ فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه[1].

القسم الثاني: المسائل التي هي من مُلَح العلم لا من صلبه، وهي ما تخلفت عنها خاصيَّة من الخواصـ الثلاث المذكورة للقسم الأول، والذي يعنينا في هذا المقام: الخاصيِّة الثالثة؛ لأنها هي المخرجة للمسائل الرياضية عن القسم الأول؛ والشاطبي مثَّل لأنواع من المسائل التي تدخل تحت هذا القسم، وأشار في النوع الرابع إلى المسائل التي يختلف فيها؛ فلا ينبني على الاختلاف فيها فـرعٌ عملـيٌّ، ثم أكَّد على أنها إنما تُعـدّ من الملح، ومثَّل بالمسائل التي ذكرهـا في الموضع الأول، وقـرَّر أن ذلك يقع في سائر العلوم؛ ثم ختـم بكلام يمكن أن يُعتبر قاعدة في هذا الباب، وهي: أن أي مسألة لا ثمرة للاختلاف فيها؛ فهي خارجة عن صلب العلم[2].

القسـم الثالـث: ما ليس من الصلـب، ولا من الملح، فنفى عن هذا القسـم دخوله في العلم أصـلًا؛ فهو خارج عن القسـم الأول (الصلب)؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال، فهو غير ثابت، ولا حاكـم، ولا مطرد، و خـارج عن القسم الثاني (المُلَـح)؛ «لأن الملح هي التـي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفر، ولا هي مما تعادي العلوم؛ لأنها ذات أصل مبنيّ عليه في الجملة، بخلاف هذا القسم؛ فإنه ليس فيه شيء من ذلك»[3].

خلاصـة موقـف الشاطبي مـن رياضيات الأصـول: يتبين مـن العرض السابق أنـه وصفها بوصفيـن؛ أحدهمـا: أنها عاريَّة، وهـذا التعبير عند الشاطبي يظهر لي أنـه يريد به نفي الفائدة،

(١) انظر: الموافقات١/١٠٧-١١٠.

(٢) انظر: الموافقات ١/١١٦.

(٣) الموافقات١/١٢١.

يؤكد هذا استعماله لهذا الوصف في موطن آخر، حيث وصف العلم بدون عمل بأنه عاريَّة[1].

والآخر: أنها من مُلَح العلم؛ ليست من صلبه.

فيظهر لي والعلم عند الله أن الفائدة المنفيَّة عنها هي الفائدة الفقهيّة، وأن جعله لها من مُلَح العلم، وتقريره وقوع ذلك في سائر العلوم فيه شيء من الإقرار لوجودها في العلم؛ لكنه إخراجٌ لها عن صُلبه، وهذا لا يتعارض مع موقف الطوفي منها؛ فقد مضى أن الطوفي قرَّر أن تركها لا يُخِلُّ بفائدة ضرورية، وهذا ما يتفق معه إخراج الشاطبي لها عن صُلب العلم، وسبق أيضًا في ذكر موقف الطوفي أن بيَّن أن وجود مسائل في العلم ليس لها ثمرة ضروريّة، وإنما للرياضة الذهنيَّة أمرٌ مطردٌ في سائر العلوم، ومع هذا ينسجم جعل الشاطبي لها من مُلَح العلم، وأن ذلك واقعٌ في سائر العلوم.

ثالثًا: موقف العلَّامة بدر الدين الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) منها:

أشار في كتابيه تشنيف المسامع، والبحر المحيط إلى هذا النوع من المسائل في أربعة مواضع:

أحدها: في باب التخصيص في تشنيف المسامع[2]: حيث ذكر أن الأصوليين يذكرون فيه تأويلات بعيدة؛ وقصدهم التدريب والتمرين والرياضة، وضرب مثلًا لها في علم الفرائض بمسائل العويص، وهي مسائل افتراضية صعبة معقَّدة أشبه بالألغاز تبحث لتدريب الطالب وتنمية ملكته لحل المسائل العادية.

والثاني: بعد بحثه لمسألة: مبدأ اللغات في كتابه البحر المحيط؛ ذكر تنبيهات، رابعها: أن هذه المسألة تحتمل أن تكون من رياضيات علم الأصول؛ وفائدتها: الارتياض بها، وضرب مثلًا لها في علم الحساب فقال عن هذه المسألة إنها « تجري مجرى الرياضيات؛ التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، كما يصور الحيسوب مسائل الجبر والمقابلة»[3]، ثم ذكر أنها تحتمل أن يكون لها ثمرة في الفقه.

والثالث: في كتابه البحر المحيط، في شروط التأويل: بيَّن أن عادة الأصوليين جارية بذكر ضروب من التأويلات البعيدة؛ رياضة للأفهام؛ ليتميز الصحيح منها عن الفاسد، حتى يقاس عليها ويتمرن الناظر فيها[4].

والرابع: في معرض بحثه للمصالح المرسلة؛ سوَّغ للفقيه فرض المسائل النادرة لاحتمال

---

(١) انظر: الموافقات١/٧٥.

(٢) انظر: تشنيف المسامع٢/٨٢١.

(٣) البحر المحيط٢/٢٤٦.

(٤) انظر: البحر المحيط٥/٤٦.

وقوعها، بل المستحيلة للرياضة، وأنكر على من ينكر ذلك[1].

فيمكـن بعد هذا العرض القول بـأن موقفه منها: القبول؛ لفائدتها الحاصلة بتمرين وتدريب وترويـض ذهن المتعلِّم كما يحصل في علم الفرائض، وعلم الحساب من فرض لمسائل بعيدة، أو مستحيلة لذات الهدف.

وبعـد هـذا العرض لموقف هـؤلاء الأعلام فالـذي يظهر لي والعلـم عنـد الله أن المسائل الرياضيَّة تحقق فائدة مهمة؛ فبقاؤها له ثمرة، كما هو صريح كلام الطوفي والزركشي، أما موقف الشاطبي فهو محتمل؛ إلا أن الأقرب الذي ظهر لي عدم إسقاطه لها بالكلية.

المبحث الثالث:

خصائص رياضيات الأصول: أبرز خصائص هذه المسائل ما يلي:

الصعوبـة؛ وسببها أن الغرض الأساس منها تمرين الذهن، وتمريـن الشيء لا يكون إلا بما هـو صعب ومغلق على الإنسان في بادئ الأمر، ومع التكرير، والمحاولة، والإصرار؛ يحصل التمكّن منـه، ومـن غيره، وهـذا أمر معلوم فـي الرياضات البدنيـة، والرياضة الذهنية من هـذا القبيل؛ فالصعوبـة التي يلمسهـا الدارس في هذا النوع من المسائل هي مـن أجل صقل الذهن، والارتقاء بـه، إلى مستوًى أعلى من التمكن من التفكير والدربة على فهم طرق تصوير المسائل، والاستدلال لها، والجدل فيها، ومما يؤكد تنبّه الأصوليين لخاصيَّة الصعوبة فيها: تشبيه الزركشي لها بمسائل العويصـ فـي الفرائض[2]؛ وقد سبق أن بينت أن مسائل العويصـ مسائل افتراضية صعبة معقَّدة أشبه بالألغاز تُبحث لتدريب الطالب وتنمية ملكته لحلّ المسائل العاديّة.

فالحاصل: أن هذه الصعوبة لا ينبغي أن تكون حاجزًا بين الدارس لهذا العلم وهذه المسائل؛ فـلا يُنال الترقـي في العلم إلا بمعانـاة المسائل الصعبة، وهـذه سنّة كونيّة فـي الترقي في العلم وغيره؛ فلولا المشقة ساد الناس كلهم.

أن محـل ورودها يكون غالبًا فـي بدايات الأبواب أو الفصول في الأصول؛ وهذه الخاصيَّة لها سبب منطقي، وهو أن الغرض من هذه المسائل الارتياض من أجل أن يكون ذلك مساعدًا على فهم المسائـل الضروريـة في العلم؛ فحقُّ هذا النوع أن يُبدأ به ليكون كالممهد لها؛ إلا أن هذه الخاصيَّة ليسـت لازمة للمسائل الرياضيَّة؛ فلو أخذنا على سبيل المثال المسائل التي نصَّ الطوفي على أنها رياضيّـة في شرح مختصـر الروضة لوجدنا أنها ست؛ ثلاث منها توجد فيها هذه الخاصيَّة، وهي: مسألـة مبـدأ اللغات؛ إذ ابتـدأ بها أبحاث الفصـل الرابع (فصل اللغـات)[3]، ومسألة هل النسخ

(١) انظر: البحر المحيط٨/٨٧-٨٨.

(٢) انظر: تشنيف المسامع٢/٨٢١.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة١/٤٧١.

حقيقــة في الرفع والإزالــة أو ما يشبه النقل، والتي ابتدأ بها باب النسخ[١]، ومسألة هل العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني، والتي ابتدأ بها باب العموم[٢].

أن الإطنــاب فــي بحثهــا ليس عبثًا؛ بل هــو محقق لفائدة فــي العلم، وهــي الارتياض، وهذا ملموس مشاهد في المسائل التي يصفها العلماء بأنها رياضيَّة مع إطالتهم فيها، وقد نبَّه الطوفي على ذلك في مواضع منها: بعد بحثه لمسألة مبدأ اللغات، وتقريره أنها رياضيَّة قدَّر سؤالًا، مفاده: لــم الإطناب في مسألة لا ثمرة فيها، أليــس هذا عبث؟ وأجاب بنفي العبث عن ذلك، بل لها فائدة علــى جهة الارتياض، وأن هــذا حاصل في سائر العلوم؛ إذ نجد العلمــاء يفرضون مسائل رياضية يبحثــون فيهــا البحث العريض الطويل، وما قصدهم بذلك إلا الارتياض بها، ليسهل عليهم معرفة المسائــل الضرورية[٣]، وفي موضع آخــر قال: « وقد أطلتُ الكلام في هذا، وهو من رياضيات هذا العلم، لا من ضروریاته»[٤].

عــدم حرص العلمــاء على القطع بمذهب فيها؛ وسبب ذلك: أنهــا مسائل لا يبنى عليها فقه؛ فلــن يختلف الأمر عند اختيار أي مذهب؛ لــذا فإنا نجد أن العلماء يستعملون في ترجيح المذاهب فيها عبارات مثل: والأشبه، والأقرب[٥].

المبحث الرابع: تسميات العلماء لرياضيات الأصول

يطلق الأصوليون على هذه المسائل أسماء وألقاب، وأوصاف، وجملتها كالآتي:

المسائل الرياضية.

مُلح العلم.

ما ليس له ثمرة في الأصول.

طويلــة الذيل قليلة النيل، ومن ذلك ما نقله الزركشي عن بعض الأصوليين عن مسألة: مبدأ اللغــات أن «الخــلاف فيها طويل الذيل قليل النيــل»[٦]، وهذا الوصف يُثبــت أن فيها نيلًا وإن كان قليلًا.

قليلة الفائدة نزرة الجدوى والعائدة، وهذا إطلاق الجويني على مسألة هي من هذا القبيل[٧]، وهــذا الإطلاق لا يعيب الاشتغــال بها كما بيّنت في الإطلاق السابق؛ لأنــه أثبت لها جدوى وعائدة

(١) انظر: شرح مختصر الروضة٢/٢٥١.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة٢/٤٤٨.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة١/٤٧٣

(٤) شرح مختصر الروضة٢/٢٥٤.

(٥) انظر مثلاً تعبير ابن قدامة بعد بحثه لمسألة: مبدأ اللغات في روضة الناظر١/٤٨٧؛ حيث قال:» ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبّد عملي، ولا يرهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل، والأشبه: أنها توقيفية" .

(٦) البحر المحيط٢/٢٤٥.

(٧) انظر: البرهان١/١٤٩.

قليلة، فأصل الجدوى موجود فيها، أما قلّته فبالنسبة للمسائل المثمرة في الفروع الفقهية التي هي من ضرورات العلم، ولهذا نجد الجويني لم يُخلِ كتابه عن هذه المسألة التي وصفها بهذا الوصف؛ ولو كانت عديمة الفائدة لما ذكرها من الأصل.

وهنـاك تسميـات أرى أنها خطأ، مثل تسميتها بالدخيـل؛ وسبب تخطئته، ما مضى في كلام العلمـاء أنهـا جزء من العلـم، وأن كل علم يحتاج إلى مسائل رياضيَّة، ويبـدو لي والله أعلم أن من يسميهـا بهذا الاسم بناه على موقف الشاطبي السابـق منها، وقد بينت أنه يعدها من ملح العلم لا من صلبه، فوصفها بالدخيل لا ينسجم مع ذلك.

ومـن الأوصاف الخاطئة لهذا النـوع من المسائل: إطلاق عدم الفائدة منها؛ لأنها لها فائدة لكنهـا ليسـت فقهية، فالصواب أن يُقال: لا ثمرة لها في الفقـه، أو نحو ذلك، لكن لا يقال: لا ثمرة لها، أو لافائدة...

المبحث الخامس: فائدة رياضيات الأصول:

الـذي ذكرتـه من بيان موقف العلماء منهـا كاف في تصوير فائدتهـا؛ ففائدتها الأساسيَّة: الرياضة الذهنيَّة، ولإبقائها في كتب الأصول فوائد أخرً: منها: معرفة الدارس أنها غير مؤثرة في الفـروع، ومنهـا أيضًا: أن عدم تأثيرها في الفروع أمر غير متفـق عليه؛ فغالبها قد اعتبرها بعض مـن الأصوليين مثمرة في الفروع؛ فتعرف الدارس علـى الرأي الآخر فائدة لاتتحقق بحذفها حتى عند من يرى أن لا ثمرة لها.

الفصل الثاني:

في الدراسة التطبيقية لمسائل أصول الفقه الموصوفة بأنها رياضية، وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: اللغات توقيفية.

تراجم الأصوليين للمسألة:

هذه المسألة من جملة مباحث دلالات الألفاظ؛ بل جعلها كثيرٌ ممن صنّفوا في أبواب علم أصول الفقه أول مبحث فيها، وقد ترجموا لها بصيغ مختلفة، منها:

١- «مبدأ اللغات»[١]، وهي عبارة أكثر الأصوليين كالإمام الغزالي، والآمدي.

٢- «توقيفية الألفاظ»[٢] وهي ترجمة ابن الحاجب في مختصره، وشارحه السبكي في رفع الحاجب.

٣- «واضع اللغة»[٣] وبه ترجم الرازي في المحصول.

٤- «كيفية ظهور اللغات[٤]» وهي ترجمة ابن حزم-رحمه الله- في الإحكام.

٥- « القول في اللغات ومأخذها»[٥] وهي ترجمة الإمام الجويني-رحمه الله-.

أقوال العلماء في المسألة[٦]

اختلف العلماء في ابتداء اللغات إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنها توقيفية، بمعنى أن الواضع لها هو الله جل وعلا، وهو مذهب جمهور الأصوليين، ومعهم الظاهرية والأشعرية[٧].

القول الثاني: إنها اصطلاحية، بمعنى أن الواضع هو البشر، وهو قول أبي هاشم ومن تابعه من المعتزلة[٨].

القول الثالث: إنها مركبة من التوقيف والاصطلاح، وقد حكاه الغزالي والجويني وغيرهما

---

(١) المستصفى ١/ ١٨١، الإحكام للآمدي ١/١٠٩

(٢) رفع الحاجب ١/٤٤٠

(٣) المحصول ١/٢٤٣

(٤) الإحكام لابن حزم ١/٣٢

(٥) البرهان ١/١٣٠

(٦) راجع الأقوال والأدلة في الإحكام للآمدي ١/١٠٩، المحصول ١/٢٤، الإحكام لابن حزم ١/٣٢.

(٧) الإحكام للآمدي ١/١٠٩، التحبير شرح التحرير ٢/٥٩٨

(٨) التحبير شرح التحرير ٢/٥٩٨

عن قوم، ولم يسموهم، وعزاه ابن قدامة إلى القاضي أبي يعلى-رحم الله الجميع-[1].

أدلة الأقوال:

دليل القول الأول:

من أبرز ما استدلّ به أصحاب القول الأول ما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة: ٣١).

ووجه دلالته: أن لفظ الأسماء معرف بأل الاستغراقية ثم أكدها بقوله كلها، والصيغتان للعموم، وهذا يعنى أن الله هو من وضعها، وعُبر عن ذلك بالتوفيق[2].

٢- قوله تعالى: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ﴾ (النجم: ٢٣).

وجه الدلالة: أنّ الله تعالى ذمّ أولئك القوم بسبب تسميتهم بعض الأشياء دون توقيف، فلو لم تكن اللغة توقيفية لما صحّ هذا الذم[3].

دليل القول الثاني :

قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ (إبراهيم: ٤). أي بلغتهم.

وجه الدلالة: يلزم منه تقدم اللغة على بعثة الرسل، فلو كانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك إلا بالإرسال، فيلزم الدور[4].

دليل القول الثالث:

ما ذكره الشوكاني-رحمه الله-: « أن الاصطلاح لا يصحّ إلا بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره، فإن عرّفه بأمر آخر اصطلاحي، لزم التسلسل، فثبت أنه لا بدّ في أول الأمر من التوقيف، ثم بعد ذلك لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح؛ بل ذلك معلوم بالضرورة، فإن الناس يحدثون في كل زمان ألفاظًا ما كانوا يعلمونها قبل ذلك» ا.هـ.[5].

رياضية المسألة:

نصَّ على كونها رياضيَّة الطوفي في شرح مختصر الروضة وكلامه في بيان رياضتها، وأهمية هذا النوع من المسائل بديع؛ لأهميته سأورده كاملًا؛ قال بعد أن بحث المسألة: «الخطب

(١) البرهان ١/١٣٠، المستصفى ١/ ١٨١، شرح مختصر الروضة ١/٤٧١

(٢) شرح الكوكب المنير ١/٢٨٥

(٣) إرشاد الفحول ١/٤٢

(٤) الإبهاج ١/١٩٦

(٥) إرشاد الفحول ١/٥١

في هذه المسألة يسير، أي: أمرها سهل، حتى لو لم تذكر لم يؤثر في هذا العلم ولا في غيره نقصا، إذ لا يرتبط بها تعبد عملي ولا اعتقادي، أي: لا يتوقف عليها معرفة عمل من أعمال الشريعة، ولا معرفة اعتقاد من اعتقاداتها.

فإن قلت: فإذا كان أمرها هكذا، فلم أطنب الأصوليون فيها هذا الإطناب، مع العلم بأن الكلام فيما لا ينفع، عبث؟

قلنا: لا شك أن كل علم من العلوم، ففي مسائله ما يجري مجرى الضرورات التي لا بد منها، وفيها ما يجري مجرى الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتها الرياضة النظرية لا دفع الحاجة الضرورية ونحن إنما نفينا فائدة هذه المسألة في العمل والاعتقاد لا في العلم على جهة الارتياض، وهؤلاء الفقهاء يصورون من المسائل في الوصايا والجبر والمقابلة وغيرها صورا يمتنع في العادة - أو يندر - وقوعها، ويبحثون فيها البحث العريض الطويل، وما قصدهم بذلك إلا الارتياض بها، ليسهل عليهم معرفة المسائل الضرورية، فهذه المسألة في أصول الفقه من رياضاته. ومسألة الأمر للوجوب أو الفور والنهي يقتضي الفساد ونحوها من ضرورياته»[1].

وكذلك الشاطبي فقد قسَّم مسائل العلم إلى ضرورية ومسائل لافائدة منها وذكر من جملتها هذه المسألة[2]، ثم عاد في موطن آخر ووصف هذا النوع من المسائل بأنه من مُلَح العلم لا من صلبه[3].

وممن نفى أن يكون لهذه المسألة ثمرة: ابن قدامة ، وذكر أنها لا يرتبط بها تعبّدٌ عمليّ، ولا مطمع لمعرفة الواقع فيها[4].

ومن العلماء من أوجد لها ثمرات فقهيّة وأصوليّة وعقديّة يمكن إجمالها فيما يلي:

١- القياس في اللغة، أو إثبات اللغة عن طريق القياس، كإطلاق الخمر على كل ما خامر العقل، فمن ذهب إلى توقيفية اللغات منع القياس في اللغة ومن ذهب إلى اصطلاحيتها أجازه[5].

٢- اعتبار ألفاظ الكناية عن الطلاق قضاءً، فمن ذهب إلى كونها اصطلاحية اللغات أثبت ذلك، ومن لا فلا[6].

٣- حكم تسمية الأشياء بغير أسمائها التي وضعها الله تعالى لها[7].

---

(١) شرح مختصر الروضة١/٤٧٣-٤٧٤.

(٢) انظر: الموافقات ص٣٧.

(٣) المصدر السابق ص١١٥.

(٤) روضة الناظر ١/١٧١

(٥) إرشاد الفحول ١/٥١،

(٦) هامش أنواء البروق على الفروق للقرافي ٣/٢٨٦

(٧) المسودة ص ٥٠٣

٤- أسماء الله الحسنى، هل هي توقيفية، فلا يجوز اشتقاق اسمٍ لله تعالى من أفعاله الثابتة له إلا إذا ورد بذلك نصٌّ من الكتاب والسنة[١].

المبحث الثاني: ليس في القرآن ألفاظ بغير العربية:

تراجم الأصوليين للمسألة: ترجم الأصوليون لهذه المسألة بعبارات منها:

١- اشتمال القرآن على كلمات غير عربية[٢].

٢- ألفاظ غير عربية[٣].

٣- إنزال القرآن بلغة العرب[٤].

الأقوال والأدلة[٥]:

اتفقوا على أن القرآن نزل بلسان العرب في الجملة، واختلفوا في اشتماله على كلمات غير عربية إلى قولين:

القول الأول: إثبات وجود ألفاظ غير عربيّة في القرآن الكريم، وهو رأي ابن عباس وعكرمة[٦].

ومن أبرز أدلتهم:

١- دليل الوقوع، أي استدلوا على جواز ذلك بوجود بعض الكلمات في القرآن ليست عربية، ومنها:

«المشكاة» وهي هندية، و«إستبرق»، «وسجيل» وهما فارسية، و«طه» وهي نبطيّة، و«قسطاس» وهي روميّة، كما أن كلمة «الأبّ» في قوله تعالى: «وَفَاكِهَةً وَأَبًّا» لا تعرفها العرب؛ ولذلك استفسر عنها عمر بن الخطاب[٧].

٢- قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ (سبأ: ٢٨).

وفيه دليل أن النبي ﷺ مبعوث إلى أهل كل لسان.

القول الثاني: أن القرآن الكريم كله عربيّ لا أعجمية فيه، وهو قول جمهور الأصوليين[٨].

ومن أبرز ما استدلوا به:

---

(١) شرح الكوكب المنير ١/٢٨٨

(٢) الإحكام للآمدي ١/٧٩

(٣) روضة الناظر ص ٦٤

(٤) البحر المحيط ١/٣٥٩

(٥) يراجع الأقوال والأدلة في الإحكام ١/٧٩، قواطع الأدلة ١/٢٣١، روضة الناظر ص ٦٤، البحر المحيط ١/٣٥٩

(٦) قواطع الأدلة ١/٢٣١

(٧) الإحكام للآمدي ١/٧٩، شرح مختصر الروضة ٢/٣٧

(٨) الإحكام ١/٧٩، قواطع الأدلة ١/٢٣١، روضة الناظر ص ٦٤

١- قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥)، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وظاهر ذلك ينافي أن يكون فيه ما ليس بعربي.

٢- من المعقول: لو اشتمل القرآن على كلمات غير عربية لاختلّ أمر التحدي، ولم يثبت الإعجاز؛ لأن ذلك يفضي إلى أن يقولوا: إن القرآن الذى جاء به يشتمل على لسان العرب وغير لسان العرب ،ونحن لا نعرف إلا لسان العرب[١].

رياضية المسألة:

نصَّ على كونها رياضيَّة: الطوفي في شرح مختصر الروضة؛ حيث قال بعد بحثه لها: «اعلم أن هذه المسألة من رياضيات هذا العلم؛ فهي كما ذكرناه في مبدأ اللغات، لا يترتب عليها كبير أمر في فقه اللغات».[٢]

وذكر الإمام الشاطبي-رحمه الله- أن المسألة لا ينبني عليها حكمٌ شرعيّ، ولا يُستفاد منه مسألة فقهية[٣]، فمن قال: إن القرآن كله عربي قصَدَ أنه نزل على لسان معهود العرب في مخاطبتهم وأساليبهم، وهذا لا يحتمل خلافًا، ومن ذهب إلى أن فيه ألفاظًا غير عربية نظر إلى عين هذه المفردات وأصولها.

لكن خرّج الرازي-رحمه الله- عن طريق التلازم الخلاف في إثبات الحقائق الشرعية في القرآن على الخلاف في هل القرآن كله عربي أو لا[٤].

المبحث الثالث: النسخ في اللغة: حقيقة في الإزالة، مجاز في النقل:

تراجم الأصوليين للمسألة:

يتطرق في الغالب عند الأصوليين لهذه المسألة بعد ترجمتهم لباب النسخ؛ إذ يفتتحون مباحثه بتعريفه لغة.

والنسخ في اللغة يطلق على ثلاثة معان، وحكى السرخسي-رحمه الله- الخلاف في ذلك[٥].

المعنى الأول: النقل والتحويل، تقول: نسخت الكتاب إذا نقله من موضع إلى موضع، كما تقول: تناسخ المواريث أي انتقالها.

المعنى الثاني: الإبطال، تقول نسخت الشمس الظل، إذا أبطلته.

المعنى الثالث: الإزالة، تقول: نسخت الريح الآثار.

---

(١) قواطع الأدلة ١/٢٨٠

(٢) شرح مختصر الروضة٢/٤٠.

(٣) الموافقات ٢/١٠٣

(٤) المحصول ١/٤١٥

(٥) ينظر: أصول السرخسي ٢/٥٣

وقد اختلفوا بعد ذلك في أي من هذه المعاني يكون النسخ حقيقة أو مجازاً[١]:

القول الأول: إن النسخ مشترك بين النقل والإزالة، وهو رأي القاضي الباقلاني والغزالي[٢]

القـول الثاني: إن النسخ حقيقة فـي الإزالة مجاز في النقل، وهو رأي أبي الحسين البصرين وحكاه الهندي عن الأكثرين[٣].

القول الثالث: إن النسخ حقيقة في النقل والتحويل، وهو رأي القفال الشاشي[٤].

الأدلة:

من أبرز أدلة أصحاب القول الأول:

أنه أُطلق عليهما، والأصل في الإطلاق هو الحقيقة، فكان مشتركًا بينهما[٥].

من أبرز أدلة أصحاب القول الثاني:

أن إطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم: نسخت الكتاب مجازٌ؛ لأن ما في الكتاب لم ينقل حقيقـة، وإذا كان اسـم النسخ مجازًا في النقل لزم أن يكـون حقيقة في الإزالة؛ لأنه غير مستعمل فيما سواهما[٦].

من أبرز أدلة أصحاب القول الثالث:

أن قولـه: نسختُ الكتاب إن كان حقيقة فهو المطلوب، وإن كان مجازًا فلا يكون مستعارا من الإزالـة؛ لأنه غير مُـزال ولا مشابه، فتعيّن أن يكـون مستعارًا من النقل؛ لمشابهتـه إياه، وإذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة، فكان مجازًا في الآخر؛ دفعًا للاشتراك[٧].

رياضية المسألة:

نصَّ على كونهـا رياضيَّة: الطوفي في شرح مختصر الروضة؛ حيـث قال بعد بحثها: «وقد أطلت الكلام في هذا، وهو من رياضيات هذا العلم، لا من ضروریاته، كما سبق في مبدأ اللغات».[٨]

وقد قيل: إن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا معنوي، وبالتالي لا يترتب عليه أثر في الفروع،

---

(١) يراجع هذه الأقوال مع أدلتها: في الإحكام للآمدي ١١٢/٣، البحر المحيط ١٦٠/٣، التحبير شرح التحرير ٦/ ٣٩٧١، رفع الحاجب ٤٨/٤، شرح الكوكب المنير ٥٢٥/٥، قواطع الأدلة ١/ ٤١٧، كشف الأسرار ٢٣٠/٣

(٢) الإحكام للآمدي ١١٢/٣

(٣) البحر المحيط ١٤٤/٣

(٤) الإحكام للآمدي ١١٢/٣

(٥) كشف الأسرار ٢٣٢/٣

(٦) الإحكام للآمدي ١١٢/٣

(٧) كشف الأسرار ٣/ ٢٣٢

(٨) شرح مختصر الروضة٢/٢٥٤

وقد صرح بذلك الآمدي-رحمه الله-[1].

وقيل: إن الخلاف معنوي، وحكاه الزركشي عن ابن برهان، ووجهه: أنه يبنى على هذا الخلاف جواز النسخ بلا بدل، فمن قال: حقيقة في الإزالة مجاز في النقل جوّزَه، ومن قال: حقيقة فيهما منعَه[2].

المبحث الرابع: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وفي غيرها مجاز:

تراجم الأصوليين للمسألة:

اعتاد معظم الأصوليين بحث هذه المسألة مستقلةً في صدر مباحث العموم، ومنهم من تطرّق إليها عرَضًا بدون إفرادها بمسألة مستقلة، كما هو صنيع صاحب كشف الأسرار وغيره[3]، وقد ترجموا لها بعضهم بصيغة الجزم مثل قولهم: «العموم من عوارض الألفاظ حقيقة»[4]، أو نحو «العموم من عوارض الألفاظ و المعاني»[5]، ومنهم من جعل الترجمة استفهاميَّة.[6]

الأقوال والأدلة[7]:

اتفقوا على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، واختلفوا في عروضه للمعاني إلى قولين:

القول الأول: إنه من عوارض الألفاظ حقيقة، ومجاز في المعاني والأفعال، وهو رأي الجمهور[8].

ومن أبرز ما استدلوا به:

الأول: أن العموم ما تناول شيئين فصاعدًا من جهة واحدة، وهذا لا يُتصوّر وجوده في المعاني لأنها لا تتعدّد[9].

الثاني: أن قولهم: عمّهم المطر حقيقته: أن يكون بجملته حاصلاً لكل واحد منهم، وهذا مستحيل.[10]

القول الثاني: إنه من عوارض المعاني حقيقة أيضا، وحكاه القاضي عبد الوهاب فيما نقله

---

(١) ينظر: الإحكام ١١٤/٣

(٢) ينظر: البحر المحيط ١٤٤/٣

(٣) ينظر: كشف الأسرار ٥٣/١، قواعد الأصول ومعاقد الفصول ص ١١

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي ٢٢٠/٢

(٥) المسودة ص ٨٨

(٦) مثل الزركشي في البحر.

(٧) يراجع الأقوال والأدلة في المستصفى ٣٢/٢، المعتمد ٢٠٣/١، المسودة ص ٩٧، نهاية السول ٥٦/٢، الإحكام للآمدي ٢٢٠/٢، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٠٤/١

(٨) المستصفى ٣٢/٢، المعتمد ٢٠٣/١، المسودة ص ٩٧

(٩) الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٠٤/١

(١٠) ينظر: المعتمد ٢٠٣/١

عنه الزركشي- عن قوم من أهل العراق[1].

ومن أبرز أدلتهم:

الأول: أن العمـوم حقيقـة في شمول أمرٍ لمتعدّد، فكما صحّ فـي الألفاظ باعتبار شمول لفظ لمعانٍ متعددة بحسب الوضع، صحّ في المعاني باعتبار شمول معنى لمعانٍ متعدّدة[2].

الثاني: أن الإطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم: عم الملك الناس بالعطاء، وعمهم المطـر والخصـب والخير، وعمهم القحـط، وهذه الأمور من المعاني لا مـن الألفاظ، والأصل في الإطلاق الحقيقة[3].

رياضية المسألة:

نصَّ علـى كونها رياضيَّـة: الطوفي حيـث قال شارحًـا: «لما فرغ مـن المسألـة الرياضية المذكورة، وهي أن العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني، أخذ في الكشف عن حد العام...»[4]

وقـد ذكر بعض الأصوليين للخلاف في هذه المسألة ثمـرة، منهم الزركشي –رحمه الله-، وهي: الخلاف في عموم المفهوم، فمن أثبت للمفهوم عمومًا بنى رأيه على أن العموم من عوارض المعانـي، ومـن نفى ذلـك قـال: إن دلالته ليست لفظيّـة، والعموم مـن عوارض الألفـاظ، أي من أوصافها[5].

المبحث الخامس: إجماع الأمم السالفة ليس بحجة:

تراجم الأصوليين للمسألة:

مـن الأصوليين من ترجم لهذه المسألة بقولهم: «حكم إجماع الأمم السالفة»[6]، ومنهم من ترجم لها بقولهم: « اختلف في إجماع الأمم السالفة ; هل كان حجة ؟»[7]

الأقوال والأدلة[8]:

اختلف العلماء في حجية إجماع الأمم السالفة إلى قولين:

القـول الأول: إنه ليـس بحجة، وأن دليل الإجماع من خصائـص أمة محمد ﷺ، وحُكي عن

(١) المصدر السابق ١٨٤/٢

(٢) طريقة الحصول على غاية الوصول ١/ ٢٨٧

(٣) الإحكام للأمدي ٢٢٠/٢

(٤) شرح مختصر الروضة٤٥٥/٢.

(٥) ينظر: البحر المحيط ٣١٨/٢

(٦) شرح تنقيح الفصول ٤٣/٢

(٧) البرهان ٤٥٨/١، شرح مختصر الروضة ١٣٤/٣

(٨) يراجع الأقوال والأدلة: البرهان ٤٥٨/١، قواطع الأدلة ٤٦٣/١،شرح مختصر الروضة ١٣٤/٣، شرح اللمع ٦٨١/١، رفع الحاجب ١٣٦/٢، تيسير التحرير ٣٢٣/٣

الأكثرين[1].

من أبرز أدلتهم:

١- أن أمـة محمد مفضلة على سائـر الأمم ومزكاة بتزكية القرآن، قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

٢- أن دليل العصمة ثبت لهذه الأمة دون غيرها من الأمم[2].

القول الثاني: إجماع كل أمة حجة، ولم يزل ذلك في الملل، وهو اختيار إمام الحرمين-رحمه الله-، ورجّحه الطوفي[3].

ومن أبرز ما استدلوا به:

إن حجية الإجماع مستندة إلى قاطع في العادة، والعادات لا تختلف باختلاف الأمم، وإلا كان مستنده مظنونًا[4].

القول الثالث: الوقف، وهو مقتضى قول أبي بكر الباقلاني، حيث قال: «لست أدري كيف كان الحال»، ونسب الطوفي الوقف إلى القاضي، وهو أيضا اختيار إلكيا الهراسي[5].

ومن أبرز ما استند إليه: أن العقل يجوّز كلا الوجهين، وإذا تقابل الوجهان يوقف على السمع، ولا قاطع من جهة السمع[6].

رياضية المسألة:

نصَّ علـى كونها رياضيَّة: الطوفي في شرح مختصر الروضة حيث قال: «وهذه المسألة من رياضات الفن، لا يترتب عليها كبير فائدة، والله - سبحانه وتعالى - أعلم»[7].

وقيل إن للخلاف في هذه المسألة ثمرات منها ما يلي:

١- حدّ الإجماع، فمن رأى أن إجماع الأمم السالفة ليس بحجة، ذهب في حدّ الإجماع إلى أنه اتفاق مجتهدي هذه الأمة بعد وفاة رسول الله ﷺ على حكم شرعيّ، ومن ذهب إلى حجية إجماع الأمم السالفة لم يتقيّد بقيد «هذه الأمة»[8].

٢- حجيـة الإجمـاع، فقد أنكر بعضهم حجية إجماع هذه الأمة؛ استنادًا إلى عدم حجيته في

---

(١) البرهان ٤٥٨/١

(٢) البحر المحيط ٤٤٨/٤

(٣) البرهان ٤٥٨/١، شرح مختصر الروضة ١٣٤/٣

(٤) التحبير شرح التحرير ١٥٤٩/٤

(٥) شرح مختصر الروضة ١٣٤/٣

(٦) البحر المحيط ٤٤٨/٤

(٧) شرح مختصر الروضة١٣٥/٣.

(٨) تيسير التحرير ٣٢٣/٣، رفع الحاجب ١٣٦/٢

الأمــم السالفة، قال ابن السمعاني-رحمه الله-: «وقد تعلّق بعضهم بالأمم السالفة وقالوا: لما لم يكن إجماعهم حجّة فكذلك اتفاق هذه الأمة»[١].

٣- شــرع مــن قبلنا، يتخرج على الخلاف في هذه المسألــة بناؤها على دليل شرع من قبلنا، وقد نقل الزركشي-رحمه الله- عن الأبياري-رحمه الله- أنه إن ثبت أنه شرعٌ لنا افتقر إلى النظر في إجماعهم، وهل كان حجة عندهم أم لا[٢].

المبحث السادس: الاجتهاد في زمن النبي ﷺ جائز:

تراجم الأصوليين للمسألة:

من تراجم هذه المسألة عند الأصوليين:

١- الاجتهاد في زمن النبي ﷺ[٣]

٢- التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ[٤]

٣- جواز الاجتهاد من غير الأنبياء في زمانهم[٥].

الأقوال والأدلة:

اختلفوا في جواز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ إلى أقوال[٦]:

القول الأول: جواز الاجتهاد للغائب عنه، وللحاضر بإذنه وبدونه. وهو رأي الأكثرين[٧].

من أبرز أدلتهم: حديث معاذ «أجتهد رأيي»، فأقرّه النبي ﷺ، وحكم سعد بن معاذ في بني قريظــة باجتهاد بحضرتــه ﷺ، وأذن لعمرو بن العاص وعقبة بن عامــر، ولرجلين من الصحابة فيه، ولأنه لا محال فيه، ولا يستلزمه.

القول الثاني: لا يجوز مطلقا[٨].

ومن أبرز أدلتهم:

أنّ الاجتهــاد في زمن النبي ﷺ عمــلٌ بالظن، مع إمكان علم حكم الواقعة بالوحي، والعدول عــن العلم إلى الظنّ غير جائز؛ لأنه تهاون بالأحكام، وترك للأقوى منها إلى الأضعف، فلا يجوز،

---

(١) قواطع الأدلة ٤٦٣/١

(٢) البحر المحيط ٤٤٩/٤،

(٣) العدة ٥/ ١٥٩٠، شرح مختصر الروضة ٥٨٩/٣

(٤) قواعد الأصول ص ٢٧

(٥) البحر المحيط ٢٢٠/٦

(٦) العدة ١١١/٤، المحصول ١٨/٦، روضة الناظر ص٣٥٤، قواعد الأصول ومعاقد الفصول ص ٢٧، شرح مختصر الروضة ٥٨٩/٣، البحر المحيط ٢٢٠/٦، التبصرة ٥١٩.

(٧) شرح مختصر الروضة ٥٨٩/٣، البحر المحيط ٢٢٠/٦

(٨) روضة الناظر ص٣٥٤، قواعد الأصول ومعاقد الفصول ص ٢٧

كترك النص أو الإجماع إلى القياس[١].

القول الثالث: التفصيل، فيجوز للغائب دون الحاضر[٢].

وأبـرز أدلتهـم: الجمع بين الأدلة، فأحاديث معاذ وعمرو بن العاص وسعد بن معاذ تدلّ على جـواز ووقـوع الاجتهاد في غيبته ﷺ، بينما في حضرته لا يجـوز؛ لإمكان استكشاف ذلك بالوحي وخبر النَّبِيّ ﷺ؛ لأنه بين ظهرانيهم[٣].

رياضيَّة المسألة:

يفهـم من وصـف بعض الأصوليـين بأنها لا فائـدة منها، ومع ذلـك يبحثونها: أنهـا مسألة فائدتهـا الرياضة الذهنيـة؛ وممن قطع بعدم فائدتـه: الرّازي -رحمه الله- فـي المحصول؛ لأن اجتهاد الصحابي إن أقره النَّبِيّ e كان حجّة وشرعاً بالسنة التقريرية؛ لا باجتهاد الصحابي، وإن لم يبلغه: صار حكمه حكم قول الصحابي المختلف في حجّيّته[٤].

المبحث السابع: الإباحة ليست داخلة تحت التكليف:

تراجم الأصوليين للمسألة:

هذه المسألة من فروع مبحث «المباح أو الإباحة»، وقد ترجم جمهرة الأصوليين لها بقولهم» المبـاح مأمـور به أم لا»[٥]، بينما ترجم لها ثلّةٌ بقولهـم: «الإباحة هل هي تكليف أم لا»[٦] [٧]، وربما تطرق لها بعضهم في سياق الحديث عن المباح من غير أن يعقد له فصلاً أو مسألة مستقلة.

الأقوال والأدلة[٨]:

اختلف العلماء في كون الإباحة أمرًا أو تكليفًا إلى قولين:

القـول الأول: إن المبـاح لا كلفة فيه وليس أمرًا، وهو مذهب عامة العلماء، وحكاه ابن النجار عن الأربعة[٩].

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/٥٨٩، تيسير الوصول ص ٤٢٤

(٢) تيسير الوصول ص ٤٢٣

(٣) تيسير الوصول ص ٤٢٣

(٤) المحصول ٦/١٨، تيسير الوصول ص ٤٢٣

(٥) المستصفى ١/٦٠،

(٦) الموافقات ١/ ٣٨

(٧) الفرق دقيق بين المسألتين، بل بينهما تلازم، لذلك اكتفى كثير من الأصوليين بإحداهما عن الأخرى، لكن عند التحقيق يظهر أن كل من ذهب إلى أن المباح مأمور به يرى أن الإباحة تكليف، لكن ليس كل من ذهب إلى أنها تكليف يقول إن المباح مأمور به.

(٨) راجع الأقوال والأدلة المستصفى ١/٦٠، يسير التحرير ٢/ ٢٢٦، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٤، التلخيص في أصول الفقه ص ٢٥١، شرح الكوكب المنير ١/٤٢٤، الروضة ص٢٣، مختصر الطوفي ص٢٩، نهاية السول ١/ ١٤٠.

(٩) شرح الكوكب المنير ١/٤٢٤

ومن أبرز أدلتهم:

أن التكليف معناه إلزام ما فيه كلفة ومشقة، والمباح لا كلفة فيه؛ لأنه ليس فيه أمر ولا نهي[١].

أن الإباحة إن اقتضت اقتضاءً ودعاءً فلا تخلو: إما أن تقتضي دعاء إلى الفعل وتركه جميعا، وذلك متضاد يستحيل الدعاء إليه، وإما أن تتضمّن اقتضاء أحدهما، وذلك محال أيضا، فلم يبق إلا رفع معنى الاقتضاء، ولذلك يقال: إنه رفع الحرج[٢].

القول الثاني: إن الإباحة تكليف، والمباح مأمور به، وهو رأي الكعبي المعتزلي وأتباعه[٣].

ومن أبرز ما قرّره في ذلك: أن المباح ترك حرام وهو واجب، فالمباح واجب، وذلك أنه ما من مباح إلا والتلبّس به يستلزم ترك محرّم؛ بل محرّمات، كشرب الماء، وأكل الطعام، والتنزه في الأماكن بالمشي، والحركة، ونحو ذلك، يستلزم ترك الزنى، وشرب الخمر، وقطع الطريق وغير ذلك من المحرمات[٤].

رياضيَّة المسألة:

هذه المسألة من جملة المسائل اللاتي وصفها الشاطبي بأنها خارجة عن صُلب أصول الفقه، فقد قسَّم مسائل العلم إلى ضرورية ومسائل لافائدة منها وذكر من جملتها هذه المسألة[٥]، ثم عاد في موطن آخر ووصف هذا النوع من المسائل بأنه من مُلَح العلم لا من صلبه[٦].

ومن الأصوليين من جعل لها ثمرة تتجلّى في معنى التكليف، فمن قال: إنه الإلزام باعتقاد مقتضى خطاب الشرع، قال: إن الإباحة تكليف؛ لأنها من مقتضيات خطاب الشرع، ومن قال: إن الإباحة ليست تكليفًا، قال: إن التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي[٧]، في المقابل هناك من نصَّ على أن الخلاف اصطلاحيّ لفظيّ.[٨]

---

(١) الضروري في علم أصول الفقه ص ١١

(٢) التلخيص في أصول الفقه ص ٢٥١

(٣) المحصول ٢/٣٤٩، نهاية السول ١/١٠٧

(٤) شرح مختصر الروضة ١/٣٨٨، الإبهاج ١/١٣١

(٥) انظر: الموافقات ص٣٧.

(٦) المصدر السابق ص١١٥.

(٧) روضة الناظر ص٤١

(٨) تيسير التحرير ٢/٣٢٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٦٥

المبحث الثامن:

أمر المعدوم جائز غير مستحيل بشرط الوجود واستجماع شرائط التكليف:

تراجم الأصوليين للمسألة:

بحث الأصوليون هذه المسألة في باب الأمر، فمنهم من ترجم لها بـ (أمر المعدوم)[١]، وترجم لها الجويني-رحمه الله- (القول في أن المعدوم مأمور)[٢].

الأقوال والأدلة[٣]:

اختلف أرباب الأصول في أمر المعدوم إلى قولين:

القول الأول: أن أمر المعدوم جائز غير مستحيل، بشرط الوجود واستجماع شرائط التكليف، وهو رأي الجمهور.

وأبرز دليلهم:

أن أوامر الله تعالى تناولت جميع الناس المكلّفين في عهد النبي ﷺ، ومن حدث بعدهم إلى يوم القيامة[٤]؛ لقوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: ١٥٨).

أنه لو لم تكن أوامر الله تعالى أمرًا لنا؛ لأنا لم نكن موجودين في عهد رسول الله ﷺ، للزم من ذلك أن لا يكون رسول الله ﷺ رسولا لنا؛ لأننا لم نكن في عهده[٥].

وهؤلاء اختلفوا إلى فريقين:

الفريق الأول: أن الأمر قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام، ويُعزى إلى بعض الفقهاء[٦]

الفريق الثاني: أنه أمر إيجاب وتكليف، وقد نسبه أبو المعالي-رحمه الله- إلى المحققين[٧].

القول الثاني: منع أمر المعدوم، وهو رأي المعتزلة[٨].

وأبرز أدلتهم: أن الأمر طلب، ولا يعقل الطلب من المعدوم[٩].

---

(١) المعتمد ١/١٤٠، المسودة ص ٤٠، الموافقات ١/٣٨، نهاية السول ١/٢٩

(٢) التلخيص ص ٤٥٠

(٣) يراجع الأقوال والأدلة: المعتمد ١/١٤٠، الفصول في الأصول ٢/١٥٠، التلخيص ص ٤٥٠، المسودة ص ٤٠، الموافقات ١/٣٨، نهاية السول ١/٢٩

(٤) الفصول في الأصول ٢/١٥٠

(٥) الفصول في الأصول ٢/١٥٠

(٦) التلخيص ص ٤٥٠،

(٧) المصدر السابق ص ٤٥٠

(٨) المعتمد ١/١٤٠، الفصول في الأصول ٢/١٥٠، التلخيص ص ٤٥٠

(٩) البحر المحيط ١/٣٠٥

رياضيَّة المسألة:

هذه المسألة من جملة المسائل اللاتي وصفها الشاطبي بأنها خارجة عن صُلب أصول الفقه، فقد قسَّم مسائل العلم إلى ضرورية ومسائل لافائدة منها وذكر من جملتها هذه المسألة[١]، ثم عاد في موطن آخر ووصف هذا النوع من المسائل بأنه من مُلَح العلم لا من صلبه[٢].

بينما ذكر بعضهم ثمرة لها في العقيدة والكلام، وهي مسألة قِدَم كلام الله تعالى، هل يتصف في أزله بكونه أمرًا أو نهيًا، أم يتوقف ثبوت هذا الوصف على وجود المكلفين، وتوفر شرائط التكليف عليهم؟ فمن جوّز أمر المعدوم صار إلى أن كلام الرب تعالى لم يزل أمرًا، ومن أنكر ذلك جعل كونه أمرًا من الصفات الآيلة إلى الفعل[٣]، وأصل ذلك كله: الخلاف بين إثبات الكلام النفسي للرّبّ تعالى بين الأشاعرة والمعتزلة[٤].

المبحث التاسع: النبي ﷺ غير متعبد بشرع من قبله:

تراجم الأصوليين للمسألة:

ترجم لها الأصوليون بصيغة الاستفهام إشارة منهم إلى الخلاف[٥]، وتتفرع عنها مسألتان كلتاهما محل خلاف بين العلماء

الأولى: تعبّد النبي ﷺ بشرع مَنْ قبله من الأنبياء قبل بعثته.

الثانية: تعبّده ﷺ بشرع مَنْ قبله من الأنبياء بعد البعثة.

المسألة الأولى: تعبّد النبي ﷺ بشرع من قبله من الأنبياء قبل بعثته:

وقد اختلفوا فيها إلى أقوال[٦]:

القول الأول: نفي ذلك، وهو رأي أبي الحسين البصري.

ودليله: أنه لو كان متعبّدًا بشرع أحد لوجب عليه الرجوع إلى علماء تلك الشريعة، واستفتائهم، والأخذ بقولهم، ولو كان كذلك لاشتهر ولنُقل بالتواتر؛ قياسًا على سائر أحواله[٧]

القول الثاني: إثبات ذلك، وعزاه ابن النجار إلى جمهور العلماء، من الحنفية، والمالكية،

---

(١) انظر: الموافقات ص٣٧.

(٢) المصدر السابق ص١١٥.

(٣) المصدر السابق ص ٤٥١

(٤) البحر المحيط ٣٠٦/١

(٥) البحر المحيط ٣٤٨/٤

(٦) يراجع الأقوال والأدلة في التحبير شرح التحرير ٣٧٦٨/٨، المحصول ٣٩٧/٣، البحر المحيط ٣٠٦/١، شرح الكوكب المنير ٤١١/٤

(٧) المحصول ٣٩٧/٣

والحنابلة[١].

ودليلهم: أن دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها[٢].

القـول الثالث: الجـواز عقلاً، والوقف في الوقـوع، وهو قول القاضي عبـد الجبار والغزالي، واختاره الآمدي[٣].

ودليلهم: أننا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته في العقل محال، وعدم نقله إلينا دليل على عدم وقوعه[٤].

المسألة الثانية: تعبده ﷺ بشرع من قبلنا بعد البعثة:

اختلفوا في ذلك أيضا على أقوال:

القول الأول: أنه لم يكن متعبَّدا به، وهو مذهب الأشاعرة، والمعتزلة، ويحكى عن الشيرازي، والغزالي، وابن حزم[٥].

من أبرز أدلتهم: قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)[٦].

القـول الثاني: أنه كان متعبدًا بشرع من قبلـه مما صح عن طريق الوحي لا عن طريق كتبهم المبدلة، وهو قول الأكثرين من الفقهاء والمتكلمين[٧].

ومن أبرز ما استدلوا به:

آيات من الكتاب العزيز دلت على اقتداء نبي الله محمد بمن سبقوه من الأنبياء، ومنها قوله تعالـى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمـر: ١٨)، وقولـه تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾ (النسـاء: ١٦٣)، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ (النحل: ١٢٣)، فوجب عليه ﷺ اتباعه فيما لا وحي عنده فيه.

ثمرة الخلاف:

هذه المسألة من جملة المسائل اللاتي وصفها الشاطبي بأنها خارجة عن صُلب أصول الفقه، فقـد قسَّـم مسائل العلم إلى ضرورية ومسائل لافائدة منها وذكر مـن جملتها هذه المسألة[٨]، ثم

(١) شرح الكوكب المنير ٤١١/٤، حاشية العطا وهؤلاء اختلفوا في تعيين النبي المتعبَد بشرعه.
(٢) المصدر السابق ٣٩٧/٣
(٣) المسودة ص ١٦٤
(٤) الإحكام للآمدي ١٤٦/٤
(٥) المحصول ٣٩٧/٣، الإحكام للآمدي ١٤٧/٤، البحر المحيط ٣٤٨/٤، المسودة ١٦٤، إرشاد الفحول ١٧٩/٢
(٦) أصول البزدوي ٢٣٢/١
(٧) البحر المحيط ٣٤٨/٤
(٨) انظر: الموافقات ص٣٧.

عاد في موطن آخر ووصف هذا النوع من المسائل بأنه من مُلَح العلم لا من صلبه[١].

بينما ذكر غيره فوائد لها، ومنها:

١- هـل يشترط الإسلام في الإحصان؟ وهل يجلد الذمـي؟ فمن ذهب إلى تعبد النبيّ ﷺ بشرع من قبله لم يشترط، ومن لا فلا[٢].

٢- إذا وجدنا حيوانًا لا يمكن معرفة حلّه بشيء من مآخذ شريعتنا[٣].

المبحث العاشر: لا تكليف إلا بفعل:

تراجم الأصوليين للمسألة:

هذه المسألة من فروع مبحث النهي، وقد ترجم لها الأصوليون بقولهم: لا تكليف إلا بفعل[٤]، ومنهم من زاد بقوله: لا تكليف إلا بفعل، ومتعلّقه في النهي كفّ النفس[٥].

الأقوال والأدلة:

اتفقوا على أن التكليف إنما يكون بما هو مقتض من المكلف، فالأمر تكليف بلا نزاع، واختلفوا في التكليف بالنهي هل هو فعل أم لا، فلا يكون تكليفًا؟ وذلك إلى قولين:

القول الأول: لا تكليف بلا فعل، وهو رأي الأكثرين[٦].

من أبرز أدلتهم:

لو كان الانتفاء هو المطلوب لكان يستدعي حصوله منه، ولا يتصوّر ذلك؛ لأنه غير مقدور له؛ لكونه عدمًا، والعدم لا يكون مقدورًا[٧].

القـول الثانـي: أنه لا تكليف فـي ذات النهي؛ بل بتلبّسـه بضد النهي، فإذا قـال: لا تتحرك، تعيّـن عليـه ما يضاد الحركـة، ويعزى هذا القول إلـى الجمهور، واختاره أبو هاشـم، والبيضاوي، والرازي[٨].

ومن أبرز ما استدلوا به:

---

(١) المصدر السابق ص١١٥.

(٢) رفع الحاجب ٥٠٦/٤

(٣) المصدر السابق ٥٠٦/٤

(٤) التحبير شرح التحرير ١١٦٣/٣، القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٢، الموافقات ٣٨/١، حاشية العطار ٢٧٩/١، تيسير التحرير ١٩٢/٢،

(٥) شرح مختصر الروضة ٢٤٢/١

(٦) التحبير شرح التحرير ١١٦٣/٣، حاشية العطار ٢٧٩/١

(٧) رفع الحاجب ٥٤/٢

(٨) التحبير شرح التحرير ١١٦٣/٣، القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٢

أن النهي انتفاء للفعل، وليس فعلاً، وذلك في مقدور المكلف[١].

أن تارك الزنى ممدوح، حتى مع الغفلة عن ضدية ترك الزنى، فليس إلا العدم[٢].

ثمرة الخلاف:

هذه المسألة من جملة المسائل اللاتي وصفها الشاطبي بأنها خارجة عن صُلب أصول الفقه، فقد قسَّم مسائل العلم إلى ضرورية ومسائل لافائدة منها وذكر من جملتها هذه المسألة[٣]، ثم عاد في موطن آخر ووصف هذا النوع من المسائل بأنه من مُلَح العلم لا من صلبه[٤]، بينما ذكر ابن اللحام أن من المسائل الفقهية المتعلقة بهذه القاعدة، إذا ألقى إنسانٌ إنساناً في نار أو ماء لا يمكنه التخلص منه، فمات به، فعلى الملقِي القصاص ،وان أمكنه التخلص، أو لا يقتل غالبًا، فلم يفعل حتى هلك، فلا قصاص؛ لأجل الشبهة[٥].

كما قررً ابن النجار أن هذه المسألة يترتب على الخلاف فيها الخلاف في التروك النبويّة، هل تُعدّ من السنة أم لا؟[٦].

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير البريات، وبعد:

فهذا أوان بيان أبرز ما تضمّنه البحث من نتائج وتوصيات، فأقول مستعينًا بالله: إن رياضيات أصول الفقه هي: مسائل أصولية، فائدتها ترويض ذهن الدارس وتمرينه على دَرْك مآخذ المسائل والاستدلال لها، وقد تناولتُها في هذا البحث بالدراسة النظرية والتطبيقية، أما الدراسة النظرية فقد انتظمت في خمسة مباحث: أولها: مفهوم رياضيات الأصول، وثانيها: بيانٌ لموقف العلماء من رياضيات الأصول، وثالثها: خصائص رياضيات الأصول، ورابعها: تسميات العلماء لرياضيات الأصول، وآخرها: فائدة رياضيات الأصول.

وأما الدراسة التطبيقية فقد جمعتُ المسائل التي وُصفت بأنها من رياضيَّات الأصول، وهي عشر مسائل، ودرستُها دراسة تبرز صورتها، وتراجمها عند الأصوليين، ومذاهب العلماء فيها، وأبرز أدلتهم، وكلامهم عن فائدتها.

وقد خلص البحث إلى نتائج أبرزها:

أن إيجاد الأصوليين لهذا النوع من المسائل له سبب وجيه، وهو: الارتياض والتدرّب على

(١) حاشية العطار١/٢٧٩

(٢) شرح مختصر الروضة ١/ ٢٤٢

(٣) انظر: الموافقات ص٣٧.

(٤) المصدر السابق ص١١٥.

(٥) القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٢

(٦) شرح الكوكب المنير ٢/١٦٣

النظـر، ففائدتها الرياضة النظرية؛ لتسهل على الدارس معرفة المسائل الضرورية، فمثلًا مسألة الأمـر للوجوب أو الفـور، والنهي يقتضي الفساد ونحوها هذه مسائـل من ضروريات علم الأصول؛ لأنـه يترتب عليهـا فروع فقهيّة، أمـا مسألة: مبدأ اللغـات، أو هل العموم من عوارضـ الألفاظ أو المعاني؛ فهي لا يترتب عليها فائدة من جهة الفروع الفقهية؛ ومع ذلك نجد العلماء يعتنون ببحثها؛ بل والإطالة فيها أحيانًا؛ ثم يختمون ذلك بالتصريح: أن هذه المسألة لا يترتب عليها فائدة فقهية؛ لكنها ذُكرت للارتياض، وهذا أمر معروف معهود في كثير من العلوم.

أن الدعـوة إلى حذف هـذا النوع من المسائل إعدامٌ لهذه الفائـدة القيِّمة المعهود الالتفات إليهـا فـي عدد من العلـوم الشرعية، وغير الشرعيـة، والتي نصَّ عدد من أفـذاذ الأصوليين على أهميتها.

أن بعضـ هذه المسائل قد رتّب بعض العلماء عليها ثمرات فقهية؛ فهي غير مجمع على عدم فائدتها الفقهية، وقد بينتُ ذلك في الدراسة التطبيقية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

فهرس المصادر والمراجع

الإبهـاج في شرح المنهاج «منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٧٨٥هـ»، المؤلف: تقي الدين أبو الحسن علي بـن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الناشر: دار الكتب العلمية –بيروت، عام النشر: ١٤١هـ - ١٩٩٥م.

الإحـكام في أصول الأحـكام، المؤلف: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالـم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١ هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيـروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ه، تحقيق: د. سيد الجميلي.

الإحـكام في أصول الأحكام، المؤلف: أبو محمد علـي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، الناشر: دار الحديث – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

إرشـاد الفحـول إلي تحقيـق الحق من علم الأصـول، المؤلف: محمد بن علـي بن محمد بن عبـد الله الشوكاني اليمني (المتوفـى: ١٢٥٠هـ)، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس، والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

أصـول البـزدوي - كنز الوصول الى معرفة الأصول، المؤلـف: أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام البزدوي (المتوفى: ٤٨٢هـ)، الناشر: مطبعة جاويد بريس – كراتشي.

أصـول السرخسي، المؤلف :أبى بكر محمد بـن احمد بن ابى سهل السرخسى المتوفى سنة ٤٩٠هـ، الناشر: دار الكتاب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الاولى ١٤١٤ هـ- ١٩٩٣م.

البحـر المحيـط في أصـول الفقه، المؤلف: أبـو عبد الله بدر الدين محمـد بن عبد الله بن بهـادر الزركشي الشافعـي (المتوفى: ٧٩٤ هـ)، المحقق: محمد محمد تامـر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

البرهان في أصول الفقه، المؤلف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالـي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨ هـ)، الناشر: الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة: الرابعة، ١٤١٨هـ، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب.

التبصـرة فـي أصـول الفقـه، المؤلف: أبو اسحـاق إبراهيم بـن علي بن يوسـف الشيرازي (المتوفـى: ٤٧٦هـ)، المحقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

تيسيـر التحرير، المؤلف: محمد أمين بن محمود البخـاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي

(المتوفى: ٩٧٢ هـ)، الناشر: مصطفى البابي الْحلَبِي - مصر (١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م).

تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، للإمام عبد المؤمن بن عبد الحقّ البغدادي الحنبلي (٦٥٨ - ٧٣٩هـ)، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان، المدرّس - سابقاً - بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية فرع القصيم، مقدمة الطبعة الثانية «وهي الأولى لدار ابن الجوزي».

حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المؤلف: حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، المؤلف: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، المحقق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: عالم الكتب - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م - ١٤١٩هـ.

روضة الناظر وجنة المناظر، المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠ هـ)، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، الطبعة: الثانية، ١٣٩٩ه، مكان النشر: الرياض، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد.

شرح الكوكب المنير، المؤلف: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (المتوفى: ٩٧٢هـ)، المحقق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

شرح اللمع - ، المؤلف: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦ هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي.

شرح تنقيح الفصول، المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.

شرح مختصر الروضة، المؤلف: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال سيناصر، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

طريقة الحصول على غاية الوصول، المؤلف: الكياهي الحاج محمد أحمد سهل بن محفوظ بن عبد السلام الحاجيني الفطوي الإندونيسي.

العدة في أصول الفقه، المؤلف : القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى : ٤٥٨هـ) ، حققه وعلق عليه وخرج نصه : د أحمد بن علي بن سير المباركي، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، الناشر : بدون ناشر، الطبعة : الثانية ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش) ، المؤلف أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، المحقق: خليل المنصور، الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، مكان النشر بيروت- لبنان.

الفصول في الأصول، المؤلف: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ) ، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

قواطع الأدلة في الأصول، المؤلف: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبدالجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ) ، المحقق : محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة : الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م.

قواعد الأصول ومعاقد الفصول وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل، المؤلف: عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي، صفيّ الدين (المتوفى: ٧٣٩هـ) . نسخة الشاملة.

القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، المؤلف: ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي الحنبلي (المتوفى: ٨٠٣هـ) ، المحقق: عبدالكريم الفضيلي، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

كتاب التلخيص في أصول الفقه، المؤلف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ) ، المحقق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت.

كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، المؤلف: عبدالعزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: ٧٣٠هـ) ، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، المؤلف : عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (المتوفى : ٧٣٠هـ) ، المحقق : عبد الله محمود محمد عمر، الناشر : دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة : الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

المحصـــول، المؤلـف: أبـو عبد الله محمد بن عمر بـن الحسن بن الحسيـن التيمي الرازي الملقـب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفـى: ٦٠٦هـ) المحقق: طه جابر فياض العلواني، الناشر : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ه.

المدخـل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المؤلـف: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران (المتوفى: ١٣٤٦هـ) ، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠١ه.

المستصفـى، المؤلف: أبـو حامد محمد بن محمـد الغزالي الطوسـي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ، تحقيـق: محمد عبدالسلام عبدالشافـي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعـة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

المســودة في أصول الفقه، المؤلف: آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بـن تيميـة (ت: ٦٥٢هـ) ، وأضاف إليهـا الأب: عبد الحليم بـن تيمية (ت: ٦٨٢هـ) ، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ)]، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي.

المعتمـد في أصول الفقه، المؤلـف: محمد بن علي الطيب أبو الحسيـن البَصْري المعتزلي (المتوفى: ٤٣٦هـ) ، المحقق: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

الموافقـات، المؤلـف: إبراهيم بن موسى بن محمـد اللخمي الغرناطـي الشهير بالشاطبي (المتوفـى: ٧٩٠هـ) ، المحقـق: أبو عبيـدة مشهور بن حسـن آل سلمان، الناشـر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

نهايـة السـول شـرح منهاج الوصـول، المؤلـف: عبد الرحيم بـن الحسن بن علـي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ) ، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

الوصـول إلى الأصول، المؤلـف: أحمد بن علي بن برهان البغـدادي، المحقق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، الناشر: مكتبة المعارف- الرياض.

أ. سعيد حسن مصطفى إغباريّة
باحث دكتوراه في الفقه وأصوله–الجامعة الأردنيّة
Saeid hasan Mustafa egbarya

حكم تقليد غير المذاهب الأربعة في الإفتاء والقضاء

The ruling on following other than the four jurisprudential schools of thought in issuing fatwas and the judiciary

الملخص:

يتنـاول هذا البحث: بيان حكم تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعة في الإفتاء والقضاء، وما يتعلّـق بالموضوع من: بيانٍ لمعنى التّقليد، والإفتاء، والقضاء، وعرضٍ لأقوال العلماء، ومناقشتها؛ وصولاً إلى الحكم.

ولتحقيـق هدف البحـث؛ اتّبع الباحـث: المنهج الاستقرائـيّ؛ القائم على تتبّـع واستقصاء الفـروع الفقهيّـة، وكذا المسائل الأصوليّة المتعلّقة بتقليد غيـر المذاهب الفقهيّة الأربعة. ومن ثمّ استخدم: المنهج الوصفيّ التّحليليّ؛ وذلك لتوصيف اتّجاهات العلماء في هذه المسألة، وتحليلها؛ للوقوف على حقيقتها، وتحديد المحاور الأساسيّة الّتي تُبنى عليها.

وتوصّلت الدّراسة إلى: جواز تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعة في الإفتاء والقضاء؛ وذلك من خلال الجمعِ والتّوفيق بين أقوال العلماء، مع مراعاة ما وضعوه من شروط وضوابط.

كلمات مفتاحية: التّقليد، المذاهب الأربعة، الإفتاء، القضاء.

Abstract:

This research deals with: an explanation of the ruling on following other than the four schools of jurisprudence in issuing fatwas and rulings, and what is related to the subject, including: an explanation of the meaning of following, issuing fatwas, and ruling, and presenting the scholars' sayings and discussing them, leading to the ruling.

To achieve the research goal, the researcher followed: the inductive approach; Based on tracking and investigating the branches of jurisprudence, as well as fundamental issues related to following other than the four schools of jurisprudence. Then he used: the descriptive analytical method; In order to

describe the trends of scholars on this issue and analyze it. To determine its truth, and to determine the basic axes on which it is built.

The researcher concluded: It is permissible to follow other than the four jurisprudential schools of thought in issuing fatwas and rulings; This is done by combining and reconciling the statements of scholars, taking into account the conditions and controls they have set.

Keywords: followers, the four schools of thought, fatwa, judiciary.

المقدمة

بسم الله الرّحمن الرّحيم، الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاةُ والسّلام على سيّد الأوّلين والآخرين، نبيّنا محمّدٍ، وعلى آلهِ وصحبهِ أجمعين، ومَن اهتدى بهديه واستنّ بسنّته إلى يوم الدّين، أمّا بعد:

فإنّ من تمام فضل الله تعالى ونعمته على النّاس، أن أنزل إليهم شرائع تُصلح لهم أمور دينهم ودنياهم، وختم هذه الشّرائع بشريعة الإسلام، ولا شكّ أنّ نبيّ الإسلام صلّى الله عليه وسلّم: قد بلّغ الرّسالة، وأدّى الأمانة، وعلّم النّاس، وبيّن لهم ما نُزّل إليهم من ربهم، وترك فيهم ما إن تمسّكوا به لن يضلّوا بعده أبداً: كتاب الله، وسنّة نبيه صلّى الله عليه وسلّم، وأقرّهم على الاجتهاد في فهمهما، وفق المنهج القويم والفهم السّليم.

وبعد أن انتقل صلّى الله عليه وسلّم إلى الرّفيق الأعلى، واتّسعت رقعة الإسلام، ونزل بالنّاس ما نزل من المستجِدّات والنّوازل؛ قام فقهاء الدّين من: الصّحابة، والتّابعين، والأئمّة المجتهدين، بأداء واجبهم في بيان أحكامها. وقد تعدّدت طرق الاجتهاد والنّظر؛ ممّا أنتج ثروة فقهيّة عظيمة، ومذاهب فقهيّة متنوّعة.

إلّا أنّ بعض المذاهب قد كتب لها: الاندراس والاندثار، وأخرى كتب لها: البقاء والاشتهار، ومن أكثر المذاهب الّتي دوّنت، وخُدمت، وانتشرت في الأقطار والأمصار، وكان لها الكثير من الأتباع والأنصار، على مرّ القرون والأعصار، هي المذاهب الفقهيّة الأربعة: مذهب الحنفيّة، والمالكيّة، والشّافعيّة، والحنابلة.

وبسبب عناية الفقهاء والعلماء بالمذاهب الأربعة على وجه الخصوص مقارنة مع غيرها، لا سيّما وأنّها: انتشرت بين عامّة أهل الإسلام؛ نادى كثير من العلماء: بوجوب تقليدها، والتزامها، وعدم جواز الخروج عنها. ورأى آخرون: جواز الخروج عنها، وتقليد غيرها من مذاهب المجتهدين. ومن هنا جاء هذا البحث؛ ليبيّن الحكم في هذه المسألة، والله المستعان.

مشكلة البحث:

تظهر مشكلة البحث في أنّها: محاولة للإجابة عن السّؤال الرّئيس الآتي: ما حكم تقليد غير

المذاهب الفقهيّة الأربعة في الإفتاء والقضاء؟ ويتفرّع عن هذا السّؤال الأسئلة الفرعيّة الآتية:

١) ما مفهوم التّقليد؟ والإفتاء؟ والقضاء؟

٢) هل ثبت الإجماع على عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة؟ وما اتّجاهات العلماء في هذه المسألة؟ وما توجيهها؟ وما القول المُختار فيها؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى: بيان حكم تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعة في الإفتاء والقضاء، ويتفرّع عن هذا الهدف الرّئيس الأهداف الفرعيّة الآتية:

١) بيان مفهوم التّقليد، والإفتاء، والقضاء.

٢) تحقيق دعوى الإجماع على عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة، وبيان اتّجاهات العلماء في هذه المسألة، ومناقشتها، مع بيان القول المختار.

أهميّة البحث:

تبرز أهميّة البحث من خلال الآتي:

١) تفسير اتّجاهات العلماء في مسألة تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعة، والوقوف على حقيقتها.

٢) توجيه المفتين والقضاة وطلبة العلم في كيفيّة التّعامل إجرائيّاً مع غير المذاهب الفقهيّة الأربعة عند تقليدها.

الدّراسات السّابقة:

١) رسالة بعنوان «التّقليد في الشّريعة الإسلاميّة»[1]، وقد قسّم الباحث دراسته إلى: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة أبواب. والأبواب إلى: فصول، ثمّ الخاتمة. وجعل الباب الأوّل في: معنى التّقليد وحكمه. والباب الثّاني في: المقلَّد. والباب الثّالث في: المقلِّد.

وتلتقي الدّراسة الحاليّة مع الدّراسة السّابقة في أصل الموضوع، وهو: التّقليد. وتفترقان من حيث: تخصيص الدّراسة الحاليّة لبيان حكم تقليد غير المذاهب الأربعة في الإفتاء والقضاء، وهذا ما لم تتناوله الدّراسة السّابقة إلّا بإشارات غير مباشرة، حيث تناولت مسألة: هل يتقيّد المفتي، أو القاضي بمذهب معيّن، أم أنّ عليهما اتّباع الرّاجح في أي مذهب كان؟ ولكن لم أقف على كلام بخصوص حكم الخروج عن المذاهب الأربعة إن كان الرّاجح في غيرها، والظّاهر من كلامه أنّه يدور في فلك المذاهب الأربعة.

---

(١) الشّنقيطيّ، عبد الله عمر، التّقليد في الشّريعة الإسلاميّة، رسالة غير منشورة مقدّمة لنيل درجة الماجستير، كليّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، قسم الدّراسات العليا الشّرعيّة، فرع الفقه والأصول، جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة، ١٣٩٩هـ-١٤٠٠هـ.

٢) رسالة بعنوان «التّمذهب -دراسة تأصيليّة مقارنة لمسائل وأحكام التّمذهب»[١]، وقد قسّم الباحث دراسته إلى: مقدّمة، وتمهيد، وستة فصول. وجعل الفصل الثّالث في: حكم الخروج عن المذاهب الأربعة. وتناول فيه في المبحث الأوّل: الإجماع على عدم الخروج إلى قول لم يُسبق إليه. وفي المبحث الثّاني: حكاية الاتّفاق على عدم جواز الخروج مطلقاً. وفي المبحث الثّالث: حكم الخروج عن المذاهب الأربعة عند الحنفيّة. وفي المبحث الرّابع: حكم الخروج عن المذاهب الأربعة عند المالكيّة. وفي المبحث الخامس: حكم الخروج عن المذاهب الأربعة عند الشّافعيّة. وفي المبحث السّادس: حكم الخروج عن المذاهب الأربعة عند الحنابلة. وفي المبحث السّابع: شروط جواز الخروج والتّوفيق بين القولين.

وتلتقي الدّراسة الحاليّة مع الدّراسة السّابقة في الفصل الثّالث من حيث: الموضوع، وإن كانت الدّراسة الحاليّة تُعنى أكثر ببيان تقليد غير المذاهب الأربعة في الإفتاء والقضاء، وتفترقان من حيث: الطريقة في عرض المحتوى، إضافة إلى: أبرز ما توصّلت إليه الدّراستان من نتائج، خاصّة فيما يتعلّق بدعوى الإجماع على عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة مطلقاً، حيث نقله الباحث في الدّراسة السّابقة، ولم يتحقّق من ثبوته؛ في حين جعل الباحث في الدّراسة الحاليّة هذه المسألة من أهداف الدّراسة، وحقّق القول فيها؛ وخرج بنتيجة تُخالف ما توصّلت إليه الدراسة السّابقة.

أضف إلى ذلك: مسألة تقليد غير المذاهب الأربعة في الإفتاء والقضاء، فهذه مشكلة الدّراسة الحاليّة، ولم يناقش الباحث في الدّراسة السّابقة هذه المسألة، وأقرّ القول بعدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة في الإفتاء والقضاء، كما يظهر من كلامه؛ في حين حقّق الباحث في الدّراسة الحاليّة هذه المسألة وخرج بنتيجة مخالفة -كما سيأتي-.

٣) بحث بعنوان «التّقليد في الأحكام الشّرعيّة العمليّة»[٢]، وقد قسّم الباحث بحثه إلى: مقدّمة، وثمانية مطالب، وخاتمة. وجعل المطلب الأوّل في: تعريف التّقليد. والثّاني في: بيان حدّ المقلّد، والمجتهد، والفقيه. والثّالث في: أقسام التّقليد. والرّابع في: حكم تقليد العامّي للمجتهد في المسائل الشّرعيّة العمليّة. والخامس في: الالتزام بمذهب معيّن. والسّادس في: حكم التزام المذاهب الأربعة. والسّابع في: التّلفيق، وتتبع الرّخص. والثّامن في: مسائل ذات صلة.

وتلتقي الدّراسة الحاليّة مع الدّراسة السّابقة في أصل الموضوع، وهو: التّقليد، إضافة إلى: أنّ الدّراسة السّابقة قد تناولت في المطلب السّادس حكم التزام المذاهب الأربعة. وتفترقان من

---

(١) اليافعيّ، عبد الفتّاح بن صالح، التّمذهب -دراسة تأصيليّة مقارنة لمسائل وأحكام التّمذهب-، رسالة ماجستير منشورة، بيروت، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، ط٢، ١٤٣٠هـ.-٢٠٠٩م.

(٢) حوّى، محمّد سعيد، التّقليد في الأحكام الشّرعيّة العمليّة، المجلّة الأردنيّة في الدّراسات الإسلاميّة، المفرق-الأردن، المجلّد٢، العدد٤، ١٤٢٧ حوّى، محمّد سعيد، التّقليد في الأحكام الشّرعيّة العمليّة، المجلّة الأردنيّة في الدّراسات الإسلاميّة، المفرق-الأردن، المجلّد٢، العدد٤، ١٤٢٧ه-٢٠٠٦م.-٢٠٠٦م.

حيـث: تخصيص الدّراسة الحاليّة لبحث مسألة تقليد غير المذاهب الفقهيّة في الإفتاء والقضاء، ومن حيث: كيفيّة تناول هذه المسألة، وعرضها.

منهج البحث:

استجابـة لطبيعة البحـث والموضوع؛ فإنّ الباحث سيتّبع في بحثـه: المنهج الاستقرائيّ، ثمّ الوصفـيّ التّحليليّ؛ وذلك عبر تتبّع واستقراء الفروع، وكذا المسائل الأصوليّة المتعلّقة بتقليد غير المذاهـب الفقهيّة الأربعة، ثـمّ توصيف مذاهب العلماء في هذه المسألـة، وتحليلها؛ للوقوف على حقيقتها، وتحديد المحاور الأساسيّة الّتي تنبني عليها.

خطّة البحث:

اشتمل البحث على مقدّمة، ومبحثين، وخاتمة، على النّحو الآتي:

المبحث الأوّل: مفهوم التّقليد، والإفتاء، والقضاء.

المطلب الأوّل: تعريف التّقليد.

المطلب الثّاني: تعريف الإفتاء.

المطلب الثّالث: تعريف القضاء.

المبحث الثّاني: تحقيـق دعوى الإجماع على عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة، وبيان اتّجاهات العلماء في هذه المسألة، ومناقشتها مع بيان القول المختار.

المطلب الأوّل: تحقيق دعوى الإجماع على عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة.

المطلب الثّاني: بيان اتّجاهات العلماء في حكم الخروج عن المذاهب الأربعة.

المطلب الثّالث: المناقشة وبيان القول المختار.

الخاتمة: وفيها أهمّ النتائج.

المبحث الأوّل: مفهوم التّقليد، والإفتاء، والقضاء

أتنـاول في هذا المبحـث: تعريف التّقليد في المطلب الأوّل. ثـمّ: تعريف الإفتاء في المطلب الثّاني. ثمّ أختم: بتعريف القضاء في المطلب الثّالث.

المطلب الأوّل: تعريف التّقليد

أتنـاول فـي هذا المطلب: تعريف التّقليد لغةً في الفـرع الأوّل، ثمّ: تعريف التّقليد اصطلاحاً في الفرع الثّاني.

الفرع الأوّل: تعريف التّقليد لغةً.

التّقليـد مصدر قلد، يقول ابن فارس (٣٩٥ هـ.): «القاف واللّام والدّال أصلان صحيحان، يدلّ أحدهما على: تعليق شيء على شيء وليِّه به. والآخر على: حظّ ونصيب»[١]. والأصل الأوّل: هو المراد في هذا المقام، وهو مأخوذ من: القلادة الّتي تعلّق في العنق[٢]. وهذا المعنى:

إمّـا أن يستعمـل على سبيل الحقيقة؛ كقولهـم: تقليد البَدَنة؛ وذلك يكـون بتعليق قلادة في عنقها؛ ليُعلم أنّها هدي[٣]. ومنه أيضاً: تقليد المرأة[٤].

وإمّا أن يستعمل على سبيل المجاز؛ كقولهم: تقليد العمّال والولاة[٥]، والتّقليد في الدّين[٦]. فتقليـد العمّال والولاة، يكون بجعل العمل، أو الولاية؛ كالقلادة في عنق المتولّي[٧]. وكذلك التّقليد في الدّين؛ «فكأن المقلِّد جعل ذلك الحكم -الذي قلَّد فيه المجتهد- كالقلادة في عنق من قلَّده»[٨].

الفرع الثّاني: تعريف التّقليد اصطلاحاً

عـرّف تـاج الدّين السّبكـيّ (٧٧١ هـ.) التّقليد علـى أنّه: «أخذ المذهـب من غير معرفة دليله»[٩].

---

(١) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السّلام هارون، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤١١هـ.-١٩٩١م، ج٥، ص١٩.

(٢) ينظر: الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة، لبنان، دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧ه-١٩٨٧م، ج٢، ص٥٢٧.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللّغة، ج٥، ص١٩.

(٤) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، بيروت-دمشق، دار الفكر المعاصر-دار الفكر، ط١، ١٤٢٠ه-١٩٩٩م، ج ٨، ص٥٦١٥.

(٥) ينظر: الفيّوميّ، أحمد بن محمّد بن عليّ، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير للرافعيّ، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الشّنّاوي، القاهرة، دار المعارف، ط٢، د.ت، ج٢، ص ٥١٢- ص٥١٣.

(٦) الجوهريّ: الصّحاح، ج٢، ص٥٢٧.

(٧) ينظر: الفيّوميّ: المصباح المنير، ج٢، ص ٥١٢- ص٥١٣.

(٨) الشّوكانيّ، محمّد بن عليّ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ط١، ١٤١٩ه-١٩٩٩م، ج٢، ص٢٣٩.

(٩) الزّركشيّ، محمّد بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، القاهرة، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٨م، ج٤، ص٦٠٠.

بيان محترزات التّعريف[1]:

- «أخـذ»: جِنْسٌ في التّعريف، يشمل: أخـذ الإنسان بقول ثقة، وبقول غيـره. ومعنى الأخذ: تلقيه باعتقاد صحّته، ولو لم يعمل به.

- «المذهـب»: فَصْـلٌ خرج به: غير المذهب مـن: أقوال، وأفعال لقائليهـا وفاعليها، لا على أنّهـا مذاهب لهم دعاهـم إليها اجتهادهم، قال الحطّـاب (٩٥٤ هـ.): «والمذهـب لغةً: الطّريق، ومـكان الذّهاب. ثمّ صار عند الفقهـاء حقيقة عرفيّة: فيما ذهب إليه إمام من الأئمّة من الأحكام الاجتهاديّـة. ويطلق عنـد المتأخرين من أئمّة المذاهب على: ما به الفتوى؛ من باب إطلاق الشّيء على جزئه الأهمّ ...؛ لأنّ ذلك هو الأهمّ عند الفقيه المقلّد»[2].

- «مـن غير معرفة»: فَصْلٌ خرج به: الأخذ مع المعرفـة؛ وذلك بأن يستخرج القول بالدّليل، الّذي هو من شأن المجتهد؛ وإلاّ فهو في رتبة التّقليد، وإنْ حام حول فهم المأخذ؛ بأن عرف القول مع دليله من مذهب ذلك المجتهد.

- «دليله» عائد على المذهب، أي: دليل المذهب؛ فعُلم بذلك أنّ المعنى: من غير معرفة المقلِّد الآخـذ دليل الآخـر القائل، قال السَّمهوديّ (٩١١ هـ.): «وأمّا معرفـة دليله، فلا يكون إلّا لمجتهد؛ لتوقّـف معرفة الدّليـل على معرفة سلامته عن المعارض؛ بناء علـى وجوب البحث عن المعارض، ومعرفة السّلامة عنه؛ متوقّفة على استقراء الأدلّة كلّها، ولا يقدر على ذلك إلّا المجتهد»[3].

بعد بيان المعنى اللّغويّ والمعنى الاصطلاحيّ للتّقليد؛ يُلاحَظ أنّ بينهما علاقة وثيقة؛ ذلك أنّ المقلِّـد لمّـا أخذ بقول المقلَّد من غير معرفة الدّليل، أو الوقوف على حقيقته في حكم المسألة؛ فكأنّه علّق التّبعة، وجعلها كالطّوق في عنق المقلَّد[4].

المطلب الثّاني: تعريف الإفتاء.

أتنـاول في هذا المطلب: تعريـف الإفتاء لغةً في الفرع الأوّل، ثـمّ: تعريف الإفتاء اصطلاحاً في الفرع الثّاني.

الفرع الأوّل: تعريف الإفتاء لغةً.

أصـل الإفتاء والفُتيا مـن: الفتى[5]، يقول ابن فارس (٣٩٥ هـ.): «الفاء والتّاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما يدلّ على: طراوة وجِدّة. والآخر على: تبيين حكم»[6].

---

(١) ينظر: المرجع السّابق، ج٤، ص٦٠٠-ص٦٠١.

(٢) الحطّاب، محمّد بن محمّد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٤١٢ه-١٩٩٢م، ج١، ص٢٤.

(٣) السّمهوديّ، عليّ بن عبد الله، العِقد الفريد في أحكام التّقليد، مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط١، ٢٠١٣م، ص٣٣.

(٤) ينظر: الشّوكانيّ: إرشاد الفحول، ج٢، ص٢٣٩.

(٥) الأزهريّ، محمّد بن أحمد، تهذيب اللّغة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ط١، ٢٠٠١م، ج١٤، ص٢٣٤.

(٦) ابن فارس: معجم مقاييس اللّغة، ج٤، ص٤٧٣.

ويظهـر جليّـاً أنّ الأصل الآخر هـو: المقصود في هـذا البحث، وقد بيّنه ابـن فارس بقوله: «والأصـل الآخـر الفُتيـا، يقال: أفتـى الفقيه فـي المسألة: إذا بيّـن حكمها»[1]. وقـال ابن منظور (٧٧١هـ.): «أفتاه في الأَمر: أبانه له»[2].

وقـد وضّـح الأزهريّ (٣٧٠ هـ.) وجه العلاقة بين الفتى والفُتيا، حيث قال: «أصل الإفتاء والفُتيا -تبيين المشكل من الأحكام- أصله من: الفتيّ، وهو: الشّاب الحدَث الّذي شبّ وقويَ؛ فكأنّه يقوِّي ما أشكل بيانه، فيشبّ ويصير فتيّاً قويّاً»[3].

وعليه: فإنّ الإفتاء الّذي نحن بصدد بيانه في هذا المطلب معناه في اللّغة: الإبانة.

الفرع الثّاني: تعريف الإفتاء اصطلاحاً.

عرّف المالكيّة الإفتاء بأنّه: «الإخبار بالحكم الشّرعيّ لا على وجه الإلزام»[4].

بيان محترزات التّعريف[5]:

- «الإخبار»: جنس في التّعريف، يشمل: الإخبار بحكم الله، والإخبار بغير حكم الله.
- «بالحكم»: قيد أوّل، يخرج به: غير الحكم.
- «الشّرعيّ»: قيد ثانٍ، يخرج به: الحكم غير الشّرعيّ؛ كالحكم العقليّ، واللّغويّ.
- «لا علـى وجـه الإلزام»: قيـد ثالث، يخرج بـه: القضاء؛ ذلـك أنّ القضاء إخبـار بالحكم الشّرعيّ على وجه الإلزام -كما سيأتي معنا-.

بعـد بيان ما سبق؛ يظهر أنّ: المعنى اللّغويّ للإفتـاء أعمّ من المعنى الاصطلاحيّ؛ ذلك أنّ المعنـى الأخير يختصّ ببيـان: الحكم الشّرعيّ دون غيـره، أمّا المعنى اللّغـويّ، فإنّه يشمل: بيان الحكم الشّرعيّ، ويشمل غيره[6].

المطلب الثّالث: تعريف القضاء.

أتنـاول في هذا المطلب: تعريف القضاء لغةً في الفرع الأوّل، ثمّ: تعريف القضاء اصطلاحاً في الفرع الثّاني.

---

(١) المرجع السّابق، ج٤، ص٤٧٤.

(٢) ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار اصادر، ط٣، ١٤١٤ه، ج١٥، ص١٤٧.

(٣) الأزهريّ: تهذيب اللّغة، ج١٤، ص٢٣٤.

(٤) الخرشيّ، محمّد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميريّة - بولاق، ط٢، ١٣١٧ه.

(٥) ينظر: الزّهرانيّ، إبراهيم بن يحيى، منهج ابن القيّم في الفتيا تأصيلاً وتطبيقاً، رسالة ماجستير غير منشورة، كليّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، قسم الدّراسات العليّا الشّرعيّة، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، ١٤٢٠ه-١٤٢١ه، ص٥٢-ص٥٣.

(٦) ينظر: الشّنقيطيّ، محمّد بن محمّد سالم، لوامع الدّرر في هتك أستار المختصر، نواكشوط، دار الرّضوان، ط١، ١٤٣٦ه-٢٠١٥م، ج١، ص١٤٦-ص١٤٧.

الفرع الأوّل: تعريف القضاء لغةً

القضـاء مأخـوذ من: قضى، يقول ابـن فارس (٣٩٥ هـ.): «القاف والضـاد والحرف المعتلّ أصـل صحيـح يدلّ على: إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهتـه... والقضاء: الحُكم. قال الله عز وجل فـي ذكـر من قال: ﴿فَاقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ (سـورة طه: آية ٧٢)، أي: اصنـع واحكم، ولذلك سُمّي القاضي قاضياً؛ لأنّه يحكم الأحكام وينفذها»[١].

الفرع الثّاني: تعريف القضاء اصطلاحاً

عرّف المالكيّة القضاء بأنّه: «الإخبار بالحكم الشّرعيّ على وجه الإلزام»[٢].

وقـد سبق للباحث أن بيّن محترزات تعريف الإفتـاء اصطلاحاً، والّذي يتّفق في حدّ كبير مع محتـرزات تعريف القضـاء الّذي بين أيدينا، وعليـه: فلا داعي لتكرار الكلام فيهـا هاهُنا، ولكن تجـدر الإشارة إلى أنّ مفهومـي: الإفتاء، والقضاء يفترقان في جانب الإلـزام بالحكم من عدمه؛ لهذا جيء في تعريف القضاء بقيد: «على وجه الإلزام»؛ حتّى يخرج به: الإفتاء، وهو: إخبار بالحكم الشّرعـيّ لا علـى وجـه الإلزام، وهذا مـا نصّ عليه ابن فرحـون (٧٩٩ هـ.) بقولـه: «ولا فرق بين المفتي والحاكم؛ إلاّ أنّ المفتي مُخبرٌ والحاكم مُلزمٌ»[٣].

المبحث الثّاني:

تحقيـق دعـوى الإجماع على عدم جـواز الخروج عـن المذاهب الأربعة، وبيـان اتّجاهات العلماء فيها، ومناقشتها مع بيان القول المختار

أتنـاول في هذا المبحث: تحقيق دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعـة فـي المطلب الأوّل. ثمّ: اتّجاهـات العلماء في هذه المسألة في المطلـب الثّاني. ثمّ أختم: بالمناقشة وبيان القول المُختار في المطلب الثّالث.

المطلب الأوّل: تحقيق دعوى الإجماع على عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة

بعـد التّتبّع والاستقراء؛ تبيّن للباحث أنّ: دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد غير المذاهب الأربعة بُنيت على ما فُهم من كلام الجوينيّ (٤٧٨ هـ.) في معرض حديثه عن الخلاف في مسألة تقليـد الصّحابـيّ، حيث قال: «أجمـع المحقّقون على أنّ العـوامّ[٤] ليس لهـم أن يتعلّقوا بمذاهب أعيان الصّحابة رضي الله عنهم، بل عليهم أن يتّبعوا مذاهب الأئمّة الّذين سبروا، ونظّروا، وبوّبوا

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللّغة، ج٥، ص٩٩.

(٢) الخرشيّ: شرح مختصر خليل، ج٧، ص١٥١.

(٣) ابن فرحون، إبراهيم بن عليّ، تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، القاهرة، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ج١، ص٧٤؛ وينظر أيضاً: النّوويّ، يحي بن شرف، المجموع شرح المهذّب، مطبوع مع فتح العزيز للرّافعيّ وتلخيص الحبير لابن حجر العسقلانيّ، مصر، المطبعة العربيّة، د.ط، د.ت، ج١، ص٤١.

(٤) المقصود بالعوام: كلّ مَن لم يبلغ رتبة الاجتهاد.

الأبـواب، وذكـروا أوضاع المسائل، وتعرّضوا للكلام على مذاهب الأوّليـن. والسّبب فيه: أنّ الّذين درجـوا، وإن كانوا قدوة فـي الدّين، وأسوة للمسلمين؛ فإنّهم لم يعتنـوا بتهذيب مسالك الاجتهاد، وإيضاح طرق النّظر والجدال، وضبط المقال. ومَنْ خلفهم من أئمّة الفقه، كفوا من بعدهم النّظر في مذاهب الصّحابة؛ فكان العاميّ مأموراً باتّباع مذاهب السّابرين»[1].

وبإنعـام النّظر فـي كلام الجوينيّ؛ يُلاحَظ أنّـه نقل إجماع المحقّقين علـى المنع من تقليد مذاهـب الصّحابة رضـي الله عنهم، ووجوب اتّبـاع مذاهب الأئمّة الّذين جـاؤوا من بعدهم ممّن تقـرّرت مذاهبهم وتحرّرت، وعلّل المنع بقوله: «بأنّ الصّحابـة رضي الله عنهم لم يعتنوا بتهذيب مسالك الاجتهاد، وإيضاح طرق النّظر والجدال، وضبط المقال. ومَنْ خلفهم من أئمّة الفقه، كفوا من بعدهم النّظر في مذاهب الصّحابة؛ فكان العاميّ مأموراً باتّباع مذاهب السّابرين»[2].

وقـد أكّـد ابن الصّلاح (٦٤٣ هـ.) كلام الجوينيّ، وقرّره ووضّح مـراده، حيث قال: «وليس لـه التّمذهب بمذهب أحد مـن أئمّة الصّحابة، وغيرهم من الأوّليـن، وإن كانوا أعلم وأعلى درجة ممّـن بعدهم؛ لأنّهم لـم يتفرّغوا لتدوين العلم، وضبط أصوله وفروعـه، وليس لأحد منهم مذهب محـرّر مقرّر، وإنّما قام بذلك: مَن جـاء بعدهم من الأئمّة النّاخلين لمذاهب الصّحابة والتّابعين، القائميـن بتمهيد أحكام الوقائع قبل وقوعها، النّاهضيـن بإيضاح أصولها وفروعها؛ كمالك، وأبي حنيفة، وغيرهما»[3].

والنّاظـر فـي كلام الجويني وابن الصّـلاح؛ يُلاحظ أنّه: وإن كان كلامـاً صريحاً في وجوب اتّبـاع مذاهب الأئمّة الّذين جـاؤوا من بعد الصّحابة ممّن تقرّرت مذاهبهـم وتحرّرت، إلّا أنّه: لم يحصـر ذلك في مذاهـب الأئمّة الأربعة فقـط دون غيرهم، وقول ابن الصّـلاح في ختام كلامه: «كمالـك وأبـي حنيفة وغيرهما» دليل علـى أنّه يُريد التّمثيل لا الحصر، ومـع ذلك؛ فقد نسب إليه كثير من العلماء، القول بعدم جواز تقليد غير الأئمّة الأربعة[4].

ومـن هنا: بدأ الكلام حول عدم جواز تقليـد غير المذاهب الأربعة، خاصّة وأنّ ابن الصّلاح بنى كلامه على الإجماع الّذي حكاه الجويني عن بعض المحقّقين في مسألة تقليد الصّحابيّ، وعلّل ذلـك بمـا قد يُفهم منه بطريق اللّزوم: أنّه غير متحقّق في غيـر المذاهب الأربعة، يقول الزّركشي

---

(١) الجوينيّ، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج٢، ص١٧٧.

(٢) المرجع السّابق، ج٢، ص١٧٧.

(٣) ابن الصّلاح، عثمان بن عبد الرّحمن، أدب المفتي والمستفتي، المدينة المنوّرة، مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص١٦٢-١٦٣. وقد نقل هذا الكلام عن ابن الصّلاح واعتمده كثير من العلماء، منهم: النّووي (٦٧٦هـ) في "المجموع". يُنظر: النّوويّ: المجموع، ج١، ص٥٥. وابن حمدان(٦٩٥هـ) في «صفة الفتوى». يُنظر: ابن حمدان، أحمد بن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، بيروت، المكتب الإسلاميّ، ط٣، ١٣٩٧هـ، ص٧٢-٧٣.

(٤) منهم -لا على سبيل الحصر-: القرافيّ، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، د.م، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ج٩، ص٣٩٦٦. والإسنويّ، عبد الرّحيم بن الحسن، التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، ط٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص٥٢٧. وابن أمير الحاجّ، محمّد بن محمّد، التّقرير والتّحبير، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ج٣، ص٣٥٣.

(٧٩٤ هـ.): «وأمّا ابن الصّلاح: فجزم في كتابه الفُتيا بما قاله الإمام[١]، وزاد أنّه لا يُقلِّد التّابعين أيضـاً، ولا مَـن لم يدوّن مذهبه، وإنّما يُقلِّد الّذين دوّنت مذاهبهم وانتشرت؛ حتّى ظهر منها تقييد مُطلقها، وتخصيص عامّها، بخلاف غيرهم: فإنّه نُقلت عنهم الفتاوى مجرّدة؛ فلعلّ لها مُكمِّلاً، أو مُقيّداً، أو مُخصّصاً، أو أنيط كلام قائله. فامتناع التّقليد إنّما هو: لتعذّر نقل حقيقة مذهبهم»[٢].

ويقـول أمير بادشاه الحنفـيّ (٩٧٢ هـ.): «وبُني على هذا الّذي ذُكر من إجماع المحقّقين: ما ذكر بعض المتأخّرين، وهو: ابن الصّلاح؛ منع تقليد غير الأئمّة الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشّافعيّ وأحمـد رحمهم الله تعالى؛ لانضباط مذاهبهم، وتقييد مطلق مسائلهم، وتخصيص عمومها، ولم يدرَ مثل هذا الصّنيع في غيرهم من المجتهدين الآن؛ لانقراض أتباعهم»[٣].

وهـذه النّقول وغيرهـا -ممّا سيأتي معنا- تؤكّد أنّ: ما نُسب إلى ابن الصّلاح، من أنّه يقول: بعـدم جواز تقليد غير الأئمّـة الأربعة، إنّما هو ممّا فُهِم من مقتضى تعليله للمنع من تقليد مذاهب الصّحابـة، الّذي بناه على الإجماع الّذي حـكاه الجوينيّ في هذه المسألة، وممّا يدلّ على ذلك: أنّ القرافيّ (٦٨٤ هـ.) -وهو من أوائل مَن نسب هذا الكلام إلى ابن الصّلاح- صرّح بأنه ينقل كلام ابن الصلاح بالمعنى، حيث قال: «رأيت للشّيخ تقيّ الدّين ابن الصّلاح ما معناه: أنّ التّقليد يتعيّن لهـذه الأئمّـة الأربعة دون غيرهم من الصّحابة رضي الله عنهـم وغيرهم. وعلّل ذلك بغير طريقة الإمـام[٤]، وقال: إنّ مذاهب هؤلاء انتشرت، وانبسطت حتّى ظهر فيها تقييد مطلقها، وتخصيص عامّهـا، وشروط فروعها. فإذا أطلقوا حُكماً في موضـع؛ وجِدَ تكميله في موضع آخر. أمّا غيرهم: فتنقـل عنه الفتاوى مجرّدة؛ فلعلّ لها مكمِّلاً، ومُقيّـداً، أو مُخصِّصاً لو انبسط كلام قائله؛ لظهر، فيصير في تقليده على غير ثقة، بخلاف هؤلاء الأربعة»[٥].

وهـذا مـا فعله الإسنـويّ (٧٧٢ هـ.) أيضـاً، حيث إنّه قال بعـد أن نقل الإجمـاع الّذي حكاه الجوينـيّ فـي مسألة تقليد الصّحابـة: «وذكر ابن الصّلاح أيضاً ما حاصلـه: أنّه يتعيّن الآن تقليد الأئمّـة الأربعـة دون غيرهـم، قـال: لأنّها قد انتشـرت وعُلِم تقييـد مُطلقها، وتخصيـص عامّها، وشـروط فروعها، بخلاف مذهب غيرهم رضي الله عنهم أجمعين»[٦]... وعلى هذا تتابع كثير من العلمـاء[٧]؛ حتّى اشتهر هذا الكلام وانتشر حول عدم جواز تقليد غير المذاهب الأربعة، بل وحتّى

---

(١) يقصد بالإمام هنا: الجوينيّ.

(٢) الزّركشيّ، محمّد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، ط٢، ١٤١٣ه-١٩٩٢م، ج٨، ص٣٣٩.

(٣) يُنظر: أمير باد شاه، محمّد أمين، تيسير التّحرير، مصر، مصطفى البابي الحلبيّ، د.ط،١٣٥١ه-١٩٣٢م، ج٤، ص٢٥٦. بتصرّف يسير.

(٤) يقصد بالإمام هنا: الجوينيّ.

(٥) القرافيّ: نفائس الأصول، ج٩، ص٣٩٦٦.

(٦) الإسنويّ: التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص٥٢٧.

(٧) منهم -لا على سبيل الحصر-: الزّركشيّ: تشنيف المسامع، ج٣، ص٤٤٥. ووليّ الدّين ابن العراقيّ، أحمد بن عبد الرّحيم،

حكى كثير من المتأخرين الإجماع على ذلك[١].

وعليه: يتحصّل ممّا سبق: أنّ ما نُسب إلى ابن الصّلاح، من أنّه يقول: بعدم جواز تقليد غير الأئمّة الأربعة، فضلاً عن: أنّه يحكي الإجماع على ذلك[٢]، إنّما هو ممّا فُهِم من مقتضى تعليله للمنع من تقليد مذاهب الصّحابة، الّذي بناه على إجماع المحقّقين الّذي حكاه الجوينيّ في هذه المسألة، وإنْ كان ظاهر كلامه لا يُفيد الحصر في مذاهب الأئمّة الأربعة دون غيرهم، فضلاً عن أن يفيد الإجماع على ذلك!

هذا، وبعد الكشف عن حقيقة دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد غير المذاهب الأربعة، ونشأة هذه الدّعوى، والمراحل الّتي مرّت بها؛ يرى الباحث أن يقدّم تفسيراً لحقيقة هذا الإجماع المدّعى على فرض ثبوته واشتهاره، وهل يُراد به الإجماع الّذي هو حجّة عند الأصوليين؟

أجاب اللّكنويّ (١٢٢٥ هـ) عن هذا السّؤال، حيث إنّه بيّن المُراد من الإجماع الّذي حكاه الجوينيّ في مسألة تقليد الصّحابة، فقال: «قوله: أجمع المحقّقون: لا يُفهم منه الإجماع الّذي هو: الحجّة؛ بل الّذي يكون مختاراً عند أحد، ويكون الجماعة متّفقين عليه، يُقال: أجمع المحقّقون على كذا...»[٣]، وهذا الّذي قرّره اللّكنويّ في بيان حقيقة الإجماع الّذي حكاه الجوينيّ ينطبق على الإجماع المدّعى في مسألة عدم جواز تقليد غير المذاهب الأربعة من باب أولى؛ ذلك أنّ هذا الأخير مبنيّ -كما تقرّر معنا- على الإجماع الّذي حكاه الجوينيّ.

أضف إلى ذلك: أنّ مسألة عدم جواز تقليد غير المذاهب الأربعة غير مسلّم بها عند كثير من العلماء[٤] -كما سيأتي-، ولو كانت محلّ إجماع بالمعنى المعهود عند الأصوليين؛ لما ساغ لأحد أن يخالفه، فضلاً عن أن يحكي الإجماع على خلافه، وممّن حكى الإجماع على أنّه: يجوز

الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص٦٥٢.والبرماويّ، محمّد بن عبد الدّائم، الفوائد السّنيّة في شرح الألفيّة، السّعوديّة، دار النّصيحة، ط١، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م، ج٥، ص٢١١٤.

(١) منهم -لا على سبيل الحصر-: ابن مفلح، محمّد بن مفلح، كتاب الفروع، مطبوع مع تصحيح الفروع للمرداويّ، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ج١، ١٠٣. وابن نجيم، عمر بن إبراهيم، الأشباه والنّظائر على مذهب أبي حنيفة النّعمان، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص٩٢. وابن حجر الهيتميّ، أحمد بن محمّد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، مصر، المكتبة التّجاريّة الكبرى لصاحبها مصطفى محمّد، د.ط، ١٣٥٧هـ-١٩٨٣م، ج١٠، ص١٠٩. والنّفراويّ، أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الفكر، د.ط، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ج٢، ص٣٥٦. والعلويّ الشّنقيطيّ، عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقي السّعود، المغرب، مطبعة فضالة، د.ط، د.ت، ج٢، ص٣٥٢.

(٢) يُنظر: باعلويّ، عبد الرّحمن بن محمّد، بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمّة من العلماء المتأخرين، بيروت، دار الفكر، د.ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص١٣.

(٣) اللّكنويّ، عبد العليّ محمّد بن نظام الدّين محمّد السّهالويّ، فواتح الرّحموت بشرح مسلّم الثّبوت، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ج١، ص٤٣٩.

(٤) يُنظر: مرعي الكرميّ الحنبليّ، مرعي بن يوسف، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، الرّياض، منشورات المؤسّسة السعيديّة، ط٢، د.ت، ج٣، ص٤٠٢. والنّفراويّ: الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦. واللّكنويّ: فواتح الرّحموت، ج١، ص٤٣٩. والمطيعيّ، محمّد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السول مطبوع بحاشية نهاية السّول للإسنويّ، بيروت، عالم الكتب، د.ط، د.ت، ج٤، ص٦٣١.

للمقلِّد تقليد أيّ مجتهد شاء من غير حصر بمعيّنين: القرافيّ، حيث قال: «انعقد الإجماع على أنّ: من أسلم فله أن يقلِّد من شاء من العلماء بغير حجر. وأجمع الصّحابة رضوان الله عليهم على أنّ: مـن استفتـى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، أو قلّدهما؛ فلـه أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهمـا، ويعمل بقولهما من غير نكير، فمن ادّعى رفع هذين الإجماعين؛ فعليه الدّليل»[1]. وقال ابـن قيّم الجوزية (٧٥١هـ.) بعد أن ناقش مسألة: هل يلزم العامـيّ أن يتمذهب ببعض المذاهب المعروفة أم لا؟: «وعلى هذا؛ فله[2] أن يستفتي من شاء من أتباع الأئمّة الأربعة وغيرهم، ولا يجب عليه ولا على المفتي أن يتقيّد بأحد من الأئمة الأربعة بإجماع الأمّة»[3].

وعليـه: يخلص الباحث ممّا تقدّم: أنّ دعـوى الإجماع على عدم جـواز تقليد غير المذاهب الأربعـة لم تَثْبُت، وأنّ مـا حُكي من إجماعات في هذه المسألة لا يعـدو أن يكون اتّفاقاً لطائفة من العلمـاء؛ لا أنّه إجماع وحجّة، وأنّ هذا الإجمـاع المدّعى غير مسلّم به عند فريق آخر من العلماء، بل وهو معارض بإجماعين آخرين، ولا دليل على رفعه لهما.

المطلب الثّاني: اتّجاهات العلماء في حكم الخروج عن المذاهب الأربعة

عُلِـم ممّا تقدّم: أنّ كثيراً من المتأخرين حكى الإجمـاع على عدم جواز تقليد غير المذاهب الفقهيّـة الأربعـة، وتبيّن معنا: أنّ ما حُكـي من إجماعات في هذه المسألة لا يعـدو أن يكون اتّفاقاً لطائفة من العلماء؛ لا أنّه إجماع وحجّة، وأنّ هذا الإجماع المدّعى غير مسلّم به عند فريق آخر من العلماء. ويأتي هذا المطلب؛ ليسلّط الضّوء على اتّجاهات العلماء في تقليد غير المذاهب الأربعة، إذ المتتبّـع لكلام العلماء على اختلاف مذاهبهـم؛ يجد أنّ لهم في هذه المسألة اتّجاهين عامّين، وهما:

• الاتّجاه الأوّل: عدم جواز تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعة، وهذا مذهب: الحنفيّة، والمالكيّـة، والشّافعيّة، والحنابلة. إلّا أنّ الشّافعيّة أجازوا التّقليد في العمل، دون الإفتاء والقضاء. وفيما يأتي: بعض الشّواهد من نصوص مختلف المذاهب، مع تعليلاتهم:

١- ما جاء عند الحنفيّة: قال ابن أمير الحاجّ(٨٧٩هـ.): «وحاصل هذا أنّه: امتنع تقليد غير هـؤلاء الأئمّة؛ لتعـذّر نقل حقيقة مذهبهم؛ وعدم ثبوتـه حقّ الثّبوت، لا لأنّـه لا يقلّد»[4]. وقال ابن نجيـم (٩٧٠هـ.): «ممّا لا ينفذ القضاء به؛ مـا إذا قضى بشيء مخالف للإجماع، وهو ظاهر. وما خالف الأئمّة الأربعة؛ مخالف للإجماع، وإن كان فيه خلاف لغيرهم»[5].

---

(١) القرافيّ، أحمد بن إدريس، الذّخيرة، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط١، ١٩٩٤م، ج١،ص١٤١.

(٢) أي: للعاميّ.

(٣) ابن قيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١١ه-١٩٩١م، ج٤، ص٢٠٢.

(٤) ابن أمير الحاج: التّقرير والتّحبير، ج٣، ص٣٥٤.

(٥) ابن نجيم: الأشباه والنّظائر، ص٩٢.

٢- مـا جـاء عند المالكيّة: قال النّفراويّ (١١٢٦ هـ.): «وقـد انعقد إجماع المسلمين اليوم، على وجوب متابعة واحد من الأئمّة الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشّافعي، وأحمد بن حنبل -رضي الله عنهم-، وعدم جواز الخروج عن مذاهبهم، وإنّما حرم تقليد غير هؤلاء الأربعة من المجتهدين -مـع أنّ الجميـع على هـدى-؛ لعدم حفظ مذاهبهم، لمـوت أصحابهم، وعـدم تدوينها»[١]. وقال العلـويّ الشّنقيطيّ (١٢٣٠هـ.) في أرجـوزة مراقي السّعود: «والمجمع اليوم عليه الأربعة..... وقفو غيره الجميع منعه»[٢]، ثمّ علّق على هذا البيت قائلاً: «يعني أنّه وقع الإجماع اليوم على وجوب تقليد المذاهـب الأربعـة، أعني: مذهب مالك، ومذهـب أبي حنيفة، ومذهب الشّافعـي، ومذهب أحمد، ومنـع جميـع العلماء: قفو، أي: اتّباع مذهـب مجتهد غيرهم ... سواء كان اتّبـاع التزام، أو مجرّد تقليـد في بعض المسائل. وإنّمـا وقع الإجماع عليها، قال الحطّاب في شـرح خليل: لأنّها انتشرت؛ حتّى ظهر فيها: تقييد مطلقها، وتخصيص عامّها، وشروط فروعها، فإذا أطلقوا حكماً في موضع؛ وجِد مكمّلًا في موضع آخر. وأمّا غيرهم: فتنقل عنهم الفتاوى مجرّدة؛ فلعل لها: مكمِّلًا، أو مقيّداً، أو مخصّصاً، لو انضبط كلام قائله لظهر؛ فيصير في تقليده على غير ثقة»[٣].

٣- مـا جـاء عند الشّافعيّة: قال ابن حجـر الهيتميّ (٩٧٤ هـ.): «الّذي تحـرّر: أنّ تقليد غير الأئمّة الأربعة -رضي الله تعالى عنهم- لا يجوز في الإفتاء، ولا في القضاء. وأمّا في عمل الإنسان لنفسـه؛ فيجوز تقليده لغير الأربعة، ممّـن يجوز تقليده؛ لا كالشّيعة، وبعضِ الظّاهريّة. ويشترط: معرفته بمذهب المقلّد، بنقل العدل عن مثله، وتفاصيل تلك المسألة، أو المسائل المقلَّد فيها، وما يتعلـق بها على مذهب ذلك المقلَّد، وعدم التّلفيق لـو أراد أن يضمّ إليها، أو إلى بعضها تقليد غير ذلـك الإمـام»[٤]. وقال أيضاً: «وحاصـل المعتمد من ذلك: أنّه يجوز تقليد كلّ مـن الأئمّة الأربعة، وكذا مَن عداهم؛ ممّن حفظ مذهبه في تلك المسألة ودوّن؛ حتّى عرفت شروطه، وسائر معتبراته. فالإجمـاع الّـذي نقله غير واحد على منع تقليد الصّحابـة، يُحمل على ما فُقِد فيه شرط من ذلك، ويشترط لصحّة التّقليد أيضاً: أن لا يكون ممّا ينقض فيه قضاء القاضي، هذا بالنسبة لعمل نفسه، لا لإفتـاء، أو قضـاء؛ فيمتنع تقليد غير الأربعة فيه إجماعـاً»[٥]. وزاد في موضع آخر: «ومحلّ ذلك وغيره من صور التّقليد: ما لم يتتبّع الرّخص؛ بحيث تنحلّ ربقة التّكليف مِن عنقه»[٦].

٤- مـا جـاء عند الحنابلة: قال ابن رجب الحنبليّ (٧٩٥ هـ.): «فإنْ قيل نحن نُسلِّمُ لكم منع عموم النّاس من سلوك طريق الاجتهاد؛ لِما يُفضي ذلك إلى أعظم الفساد، لكن لا نُسلِّم منع تقليد

(١) النّفراويّ: الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦.

(٢) العلويّ الشّنقيطيّ: نشر البنود على مراقي السّعود، ج٢، ص٣٥٢.

(٣) المرجع السّابق، ج٢، ص٣٥٢.

(٤) ابن حجر الهيتميّ، أحمد بن محمّد، الفتاوى الفقهيّة الكبرى، بيروت، دار صادر، د.ط، د.ت، ج٤، ص٣٢٥-٣٢٦.

(٥) ابن حجر الهيتميّ: تحفة المحتاج، ج١٠، ص١٠٩.

(٦) المرجع السّابق، ج١، ص٤٧.

إمام مُتّبع من أئمّة المجتهدين غير هؤلاء المشهورين. قيل: قد نبهنا على علّة المنع من ذلك، وهو: أنّ مذاهبَ غير هؤلاء لم تشتهر، ولم تنضبط؛ فربما نُسب إليهم ما لم يقولوه، أو فُهم عنهم ما لم يريدوه، وليس لمذاهبهم من يذبّ عنها، ويُنبّهُ عَلَى ما يقع من الخلل فيها، بخلاف هذه المذاهب المشهورة»[١]. وقال المرداويّ (٨٨٥ هـ): «فإنّ مدار الإسلام واعتماد أهله قد بقي على هؤلاء الأئمة وأتباعهم، وقد ضبطت مذاهبهم وأقوالهم وأفعالهم، وحرّرت ونقلت من غير شكّ في ذلك. بخلاف مذهب غيرهم، وإن كان من الأئمّة المعتمد عليهم؛ لكن لم تضبط الضّبط الكامل، وإن كان صحّ بعضها فهو: يسير، فلا يكتفي به؛ وذلك لعدم الاتباع، وأيضاً: فإنّ أقوالهم إمّا أن تكون موافقة لقول أحد من هؤلاء الأئمّة وأتباعهم، أو خارجة عن ذلك. فإن كانت موافقة؛ فقد حصل المقصود، ويحصل بها التّقوية. وإن كانت غير موافقة؛ كانت في الغالب شاذة لا يعوّل عليها»[٢].

• الاتّجاه الثّاني: جواز تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعة بشرط: تحقّق الثّبوت. وهذا مذهب العزّ بن عبد السّلام (٦٦٠هـ)، وابن تيميّة (٧٢٨هـ)[٣]، وابن قيّم الجوزيّة[٤]، ومرعي الكرميّ (١٠٣٣هـ)، واللّكنويّ، والمطيعي (١٣٥٤هـ)[٥]، والزّحيليّ (١٤٣٦هـ)[٦]، وغيرهم من المحقّقين[٧]. وفيما يأتي نصّ كلامهم:

– قال العزّ بن عبد السّلام (٦٦٠ هـ): «إذا صحّ عن بعض الصّحابة مذهب في حكم من الأحكام؛ لم يجز مخالفته، إلاّ بدليل أوضح من دليله»[٨]. وقال أيضاً: «النّاس لم يزالوا من زمن الصّحابة إلى أن ظهرت المذاهب الأربعة يقلّدون من اتّفق من العلماء من غير نكير من أحد يعتبر إنكاره، ولو كان ذلك باطلاً؛ لأنكروه»[٩].

– وقال النّفراويّ: «قال بعض المحقّقين: المعتمد: أنّه يجوز تقليد الأربعة، وكذا مَن عداهم ممّن: يحفظ مذهبه في تلك المسألة، ودوّن؛ حتّى عرفت شروطه، وسائر معتبراته. فالإجماع الذي نقله غير واحد؛ كابن الصلاح، وإمام الحرمين على منع تقليد الصحابة يحمل على: ما فقد

(١) ابن رجب الحنبليّ، عبد الرّحمن بن أحمد، الرّدّ على مَن اتّبع غير المذاهب الأربعة، د.م، مركز المربي للاستشارات التّربويّة والتّعليميّة، ط١، ١٤٣٧ه-٢٠١٦م، ص٣٢.

(٢) المرداويّ، عليّ بن سليمان، التّحبير في أصول الفقه، الرّياض، مكتبة الرّشد، ط١، ١٤٢١ه-٢٠٠٠م، ج١، ص١٢٨.

(٣) ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، السّعوديّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، د.ط، ١٤٢٦ه-٢٠٠٥م، ج٢٠، ص٥٨٣ وما بعدها.

(٤) ينظر: ابن قيّم الجوزيّة: إعلام الموقعين، ج٤، ص٢٠٢.

(٥) ينظر: المطيعيّ، محمّد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السول مطبوع بحاشية نهاية السّول للإسنويّ، بيروت، عالم الكتب، د.ط، د.ت، ج٤، ص٦٣١.

(٦) الزّحيليّ، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلاميّ وأدلّته، سوريّة، دار الفكر، ط١٢، د.ت، ج١، ص٩٢وما بعدها.

(٧) يُنظر: النّفراويّ: الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦.

(٨) الزّركشيّ: البحر المحيط، ج٨، ص٣٤٠.

(٩) العزّ بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السّلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القاهرة، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، د.ط، ١٤١٤ه-١٩٩١م، ج٢، ص١٥٩.

منه شرط من ذلك»[1].

– وقال اللّكنويّ: «بل الحقّ أنّه: إنّما مُنع من تقليد غيرهم؛ لأنّه لم تبقَ رواية مذهبهم محفوظة، حتّى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر؛ يجوز العمل بها، ألا ترى أنّ المتأخرين أفتوا بتحليف الشّهود إقامة له موقع التّزكية على مذهب ابن أبي ليلى؛ فافهم»[2].

– وقال مرعيّ الكرميّ: «وفي الإفصاح: الإجماع انعقد على تقليد كلٍّ من المذاهب الأربعة، وأنّ الحقّ لا يخرج عنهم. ويتّجه، وفيه نظر؛ بل يجوز حيث لا تحتمل المسألة قيداً...، فإن احتمل التّقيد؛ امتنع التّقليد»[3].

– وقال المطيعيّ (١٣٥٤ هـ.): «وحاصل هذا: أنّه امتنع تقليد غير هؤلاء الأربعة من الصحابة وغيرهم؛ لتعذّر نقل حقيقة مذاهبهم، وعدم ثبوته حقّ الثّبوت، لا لأنّه لا يجوز تقليدهم، حتّى لو نُقل مذهب واحد من المجتهدين غير أولئك الأربعة بطريق صحيح؛ جاز العمل به، بلا فرق: بين الصّحابة، وبين غيرهم من سائر المجتهدين –رضي الله عنهم أجمعين–»[4].

المطلب الثّالث: المناقشة وبيان القول المُختار

تبيّن ممّا سبق: أنّ للعلماء اتّجاهين في حكم تقليد غير المذاهب الأربعة: الأوّل: عدم جواز تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعة، وهو مذهب: الحنفيّة، والمالكيّة، والشّافعيّة، والحنابلة، إلّا أنّ الشّافعيّة أجازوا التّقليد في العمل، دون الإفتاء والقضاء. والاتّجاه الثّاني: جواز تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعة بشرط: تحقّق الثّبوت، وهذا مذهب: العزّ بن عبد السّلام، وابن قيّم الجوزيّة، ومرعي الكرميّ، واللّكنويّ، والمطيعي، وغيرهم من المحقّقين. وبعد عرض أقوال الاتّجاهين، وإيراد جملة من نصوصهم، وتعليلاتهم؛ يأتي الكلام في هذا المطلب لمناقشة هذين الاتّجاهين في الفرع الأوّل، وبيان القول المختار في الفرع الثّاني.

الفرع الأوّل: المناقشة

إنّ النّاظر في كلام أصحاب الاتّجاهين؛ يجد أنّهما يتّفقان في الجانب الّذي عليه مدار المنع عند الاتّجاه الأوّل، ومدار الجواز عند الاتّجاه الثّاني، ألا وهو: ثبوت المذهب من عدمه؛ حيث إنّ الأمر الّذي دفع أصحاب الاتّجاه الأوّل إلى القول بالمنع من تقليد غير المذاهب الفقهيّة الأربعة، هو: أنّها لم تُحفظ، ولم تثبت حقّ الثّبوت[5]. والمراد بعدم ثبوتها حقّ الثّبوت: لا مجرّد عدم ثبوت أصل القول، أو عدم صحّة نسبته إلى قائله، بل المراد أيضاً: عدم التّحقّق من شروط الإمام

(١) النّفراويّ: الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦.
(٢) اللّكنويّ: فواتح الرّحموت، ج١، ص٤٣٩.
(٣) مرعي الكرميّ: غاية المنتهى، ج٣، ص٤٠٣.
(٤) المطيعيّ: سلم الوصول، ج٤، ص٦٣١.
(٥) ينظر: اليافعيّ: التّمذهب، ص٢٣٩.

وسائـر معتبراتـه في المسألة المقلَّد فيها، يقول وليّ الدّين ابـن العراقيّ: «المراد بكونها لم تثبت حق الثبوت: أنّه قد يكون للقول شرط لم نعرفه، أو محمول على حالة، وإن ثبت أصل القول»[١].

أمّـا أصحاب الاتّجاه الثّاني؛ فيظهر أيضاً من كلامهم أنّهم يشترطون ثبوت المذهب بطريق صحيـح لجواز العمل بـه[٢]، وهم بهذا يتّفقون مع أصحاب الاتّجاه الأوّل، ولا يخالفونهم في حقيقة الأمـر؛ ولهذا صرّح غير واحدٍ من أهل العلم في سياق مناقشة الخلاف في مسألة تقليد الصّحابة أنّه: لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة؛ ذلك أنّ كلا الفريقين يشترط الثّبوت. فإذا تحقّق الثّبوت؛ جاز تقليدهم باتّفاق[٣]، وهذا الكلام ينسحب على الخلاف الجاري في مسألة تقليد غير المذاهب الأربعـة؛ لأنّ المسألتيـن واردتـان في سياق واحد، بـل وتشتركان في علّة الجـواز وعلّة المنع عند الفريقين، وفي هذا يقول تاج الدّين السّبكيّ (٧٧١ هـ.): «لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة، بل إن تحقّق ثبوت مذهب عن واحد منهم؛ جاز تقليده وفاقاً، وإلاّ فلا؛ لا لكونه لا يقلَّد، بل لأنّ مذهبه لم يثبت حق الثّبوت»[٤].

إلّا أنّ الشّافعيّـة -من بين أصحاب الاتّجاه الأوّل- انفـردوا بالتّفريق بين المقلّد للإفتاء والقضاء، وبين المقلّد لخاصّة نفسه، فقالوا: بجواز تقليد غير المذاهب الأربعة؛ إذا تحقّق الثّبوت، وسائـر الشّـروط، للعامل دون الإفتاء والقضاء، وإذا رجعنا إلـى: كلام ابن الصّلاح، وما نُقل عنه ونُسـب إليـه من كلام حول هذه المسألة، على اعتبار أنّ متأخري الشّافعيّة ساروا في هذه المسألة علـى أصوله الّتـي أرساها في كتابه «أدب المفتـي والمستفتي»؛ نجد أنّه أطلـق المنع دونما تفريق بيـن العامـل لنفسه والمفتي والقاضي، بل إنّه ساق كلامه أصالـةً في معرض بيان صفة المستفتي وأحكامـه وآدابه، ثمّ أجراه على مَن لم يبلغ رتبـة الاجتهاد من الفقهاء والمفتين، حيث قال: «وهو جـار في كلّ من لـم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء وأرباب سائر العلوم»[٥]؛ فهذا تصريح بمساواة العامـل للمفتـي والقاضي، وهذا مـا أكّده ابن حجـر الهيتميّ، حيث قال: «ونقل ابـن الصّلاح فيه الإجمـاع، لكن حمله بعضهـم على المفتي، والقاضي؛ لمـا مرّ من جواز تقليد غيـر الأئمّة الأربعة بشرطـه، وفيه نظر؛ لأنّه صـرّح بمساواة العامل للمفتي في ذلك؛ فالوجـه حمله على عامل متأهّل للنّظر في الدّليل وعلم الرّاجح من غيره»[٦].

---

(١) وليّ الدّين ابن العراقيّ: الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ص٦٥٢.

(٢) ينظر: اليافعيّ: التّمذهب، ص٢٣٩.

(٣) يُنظر: تاج الدّين ابن السّبكيّ، عبد الوهّاب بن عليّ، منع الموانع عن جمع الجوامع، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص١٤٥٠. والزّركشيّ: البحر المحيط، ج٨، ص٣٤٠.والزّركشيّ: تشنيف المسامع، ج٣، ص٤٤٦. ووليّ الدّين ابن العراقيّ: الغيث الهامع، ص٦٥٢. والبرماويّ: الفوائد السّنيّة، ج٥، ص٢١١٥.

(٤) تاج الدّين ابن السّبكيّ:منع الموانع، ص٤٥٠. وهذه العبارة منسوبة بنصّها للعزّ بن عبد السّلام وغيره. يُنظر: الزّركشيّ: البحر المحيط، ج٨، ص٣٤٠. والزّركشيّ: تشنيف المسامع، ج٣، ص٤٤٦. ووليّ الدّين ابن العراقيّ: الغيث الهامع، ص٦٥٢. والبرماويّ: الفوائد السّنيّة، ج٥، ص٢١١٥.

(٥) ابن الصّلاح: أدب المفتي والمستفتي، ص١٦٢.

(٦) ابن حجر الهيتميّ: تحفة المحتاج، ج١٠، ص١١٠-١١١.

وعليه: يرد السّؤال الآتي: من أين جاء التّفريق بين الإفتاء والقضاء وبين عمل المقلّد لنفسه عند الشّافعيّة؟ وما وجه هذا التّفريق؟

إنّ أصل هذا التّفريق ينسجم مع قواعد المذهب الشّافعيّ عند وجود قولين، أو طريقين، أو وجهين لإمام في المذهب، ولم يظهر ترجيح أحدهما؛ ففي هذه الحالة فإنّ مقتضى مذهب الشّافعيّة أنّ المقلِّد يعمل لنفسه بأيّهما شاء؛ إذا لم يكن أهلاً للتّرجيح. أمّا إذا كان أهلاً له؛ فلا يجوز له العمل إلاّ بالتّتبع والتّرجيح. والعمل في الإفتاء والقضاء لا يكون إلّا بالرّاجح مطلقاً. أمّا المرجوح منهما إذا رجّحه بعض أهل التّرجيح؛ فيجوز تقليده للعمل فقط، سواء كان المقلد أهلاً للنّظر والتّرجيح أم لا؟[١].

وهذه القواعد أصّل لها ابن الصّلاح في كتابه «أدب المفتي والمستفتي»[٢]، وجعلها قواعد عامّة للتّعامل مع الأقوال داخل المذهب الواحد من مذاهب الأئمّة، وقد أخذ بها غير الشّافعيّة أيضاً[٣]، إلّا أنّ الشّافعيّة تبعاً للسّبكيّ أجروها على العمل بالأقوال الّتي على خلاف المذاهب الأربعة، وقد نبّه ابن حجر الهيتميّ إلى ذلك بقوله: «وأجرى السّبكيّ ذلك وتبعوه، في العمل بخلاف المذاهب الأربعة... وحَمَلَ على ذلك قول ابن الصّلاح: لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة، أي في قضاء، أو إفتاء»[٤].

وقد استشكل ابن قاسم العبّادي(٩٩٢ هـ) من الشّافعيّة هذا الشّرط، وعلّق على كلام ابن حجر الهيتميّ الّذي ذكر فيه هذا الشّرط قائلاً: «صريح في أنّ مَن عدا الأربعة ممّن حفظ مذهبه في تلك المسألة ودوّن؛ حتّى عرفت شروطه وسائر معتبراته، يمتنع تقليده في غير العمل من الإفتاء، والحكم؛ فليتنبه لذلك وليحفظ، مع أنّه في نفسه لا يخلو عن إشكال»[٥].

ثمّ إنّ ابن حجر الهيتميّ نصّ على أنّه لا وجه لمنع المقلّد من أن يعمل لنفسه بقول لغير الأئمّة الأربعة إذا تحقّقت الشّروط، حيث قال في «تنبيه الأخيار»: وأمّا العامل لنفسه فيجوز له العمل لغير الأربعة، بشرط علمه بصحّته عمّن نقل عنه، وبشرط علمه بجميع ما يشترط القائل به، وموانعه عنده؛ فحينئذٍ لا وجه لمن قال في هذا الفرد المخصوص أنّه لا يجوز تقليد القائل»[٦].

---

(١) ينظر: البكريّ، عثمان بن محمّد، إعانة الطّالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٧م، ج٤، ص٢٥٣.

(٢) ابن الصّلاح: أدب المفتي والمستفتي، ص١٦٥ وما بعدها.

(٣) ينظر: ابن عابدين، محمّد أمين، شرح منظومة عقود رسم المفتي، دمشق، دار الصّدّيق، ط١، ١٤٣٣ه-٢٠١٢م، ص٢٣. والقرافيّ، أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة، ط٢، ١٤١٦ه-١٩٩٥م، ص٩٢. والبهوتيّ، منصور بن يوسف، شرح منتهى الإرادات، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، ج٣، ص٤٨٣ وما بعدها.

(٤) ابن حجر الهيتميّ: تحفة المحتاج، ج١، ص٤٧.

(٥) المرجع السّابق، ج١٠، ص١٠٩.

(٦) ابن حجر الهيتميّ، أحمد بن محمّد، تنبيه الأخيار على معضلات وقعت في كتابي الوظائف وأذكار الأذكار، عمّان، أروقة للدّراسات والنّشر، ط١، ١٤٣٤ه-٢٠١٣م، ص٤٥.

والسّـؤال الّذي يرد فـي هذا السّياق: ما وجه القول بالمنع من تقليـد غير الأربعة في الإفتاء والقضاء أيضاً، في ظلّ تحقّق الشّروط المذكورة؟!

أضـف إلى ذلك: أنّ المصلحة قـد تكون في مذهب غير الأربعة، يقـول السّبكيّ: «إذا قَصدَ المفتـي بـه -أي بالإفتاء بمذهـب غير الأربعـة- مصلحة دينية؛ جـاز مع تبيينـه للمستفتي قائل ذلـك»[1]، والمراد بقولـه: «مع تبينه للمستفتي قائـل ذلك»: أي أن يذكر المفتـي الإمامَ الّذي قال بالقول المُفتى به، وحينئذ يكون تقليد المستفتي للقول كالعامل لنفسه، وأمّا قول المفتي فيكون من باب الإرشاد لا الإفتاء[2].

وهـذا الكلام فيه إشارة إلى أنّ المصلحة قد تكون في قـول غير الأربعة، والسّؤال الّذي يرد هنـا: إذا رأى الإفتـاء، أو القضاء أنّ المصلحة في مسألة ما في قـول غير الأربعة، فما وجه المنع من الأخذ بهذا القول؟!

وعليـه: فإنّ ما قرّره الشّافعيّة في أنّ: جـواز تقليد غير المذاهب الأربعة، ممّن حفظ مذهبه فـي تلـك المسألة ودوّن؛ حتّى عرفت شروطه، وسائر معتبراته مشروط في أن يكون لعمل نفسه، لا لإفتـاء، أو قضـاء[3]، لا يخلو عن إشكال؛ ذلك أنّ التّفريق بين العامـل وبين المفتي والقاضي غيرُ ظاهـر، بـل ويضيّق من دائرة الاستفادة من غيـر المذاهب الأربعة في مجالـي: الإفتاء والقضاء، خاصّة إذا دعت المصلحة والحاجة إلى ذلك.

الفرع الثّاني: القول المُختار

بنـاء على مـا تقدّم؛ يختار الباحث جـواز تقليد غير المذاهب الأربعة فـي: العمل، والإفتاء، والقضـاء، مع مراعاة الشّروط الّتي نصّ عليها أصحاب الاتّجاهين في ثنايا نصوصهم الّتي تقدّم إيرادهـا، بمنأى عن شرط التّخصيص بالعامل دون المفتي والقاضـي الّذي نصّ عليه الشّافعيّة؛ وبهـذا يُجمَـع بين الاتّجاهين، وتتحقّـق الاستفادة منهما جميعاً؛ خاصّة وأنّهمـا يتّفقان في حقيقة الأمر ولا يفترقان -كما تقدّم بيانه-، وهذه الشّروط هي:

١- أن يثبت مذهب الإمام ويحفظ في المسألة الّتي يقلَّد فيها[4].

٢- أن يعرف المقلِّد: تفاصيل تلك المسألة، وسائر معتبرات الإمام فيها، من: شروط وقود... ونحوها[5].

---

(١) ابن حجر الهيتميّ: تحفة المحتاج، ج١٠، ص١١٠.

(٢) ينظر: المرجع السّابق، ج١٠، ص١١٠.

(٣) يُنظر: المرجع السّابق، ج١٠، ص١٠٩.

(٤) ينظر: ابن أمير الحاجّ: التّقرير والتّحبير، ج٣، ص٣٥٤. والنّفراويّ: الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦. وابن حجر الهيتميّ: تحفة المحتاج، ج١٠، ص١٠٩.

(٥) ينظر: ابن حجر الهيتميّ: تحفة المحتاج، ج١٠، ص١٠٩.

٣- أن لا يكـون الحكـم المقلَّد فيه ممّـا ينقض فيه قضـاء القاضي لو حكم بـه؛ وذلك بأن: يخالف النّص، أو الإجماع، أو القواعد الكلّيّة، أو القياس الجلي[١].

٤- عـدم التّلفيق في المسألة التّي يريد أن يقلّد فيها إذا ضمّ إليها، أو إلى بعضها تقليد غير ذلك الإمام[٢].

٥- «عدم تتبّع الرّخص؛ بحيث تنحلّ ربقة التّكليف من عنقه»[٣].

٦- أن يُقصـد بالإفتاء أو القضاء بمذهب غير الأربعـة تحقيق مصلحة دينيّة، وهذا الشّرط مستفاد من كلام السّبكيّ الّذي تقدّم آنفاً[٤].

٧- أهليّـة المقلِّد -إذا كان مُفتياً، أو قاضيـاً- للتّحقّق من توافر جميع الشّروط الّتي تقدّمت فـي المسألة الّتي يُقَلِّـدُ فيها، وهذا الشّرط من أهمّ الشّروط، إن لم يكـن أهمّها؛ ذلك أنّ التّحقّق من توافر سائر الشّروط لا يتأتّى إلّا مِن الرّاسخين في العلم، وهذا من شأنه أن يسدّ باب الفوضى وعدم الانضباط في إصدار الفتاوى والأحكام، ويحقّق الاستفادة على الوجه المطلوب.

وعليـه: إذا تحقّقت الشّروط السّابقة؛ جاز تقليد غير المذاهب الأربعة في: العمل، والإفتاء، والقضاء على السّواء، والله تعالى أعلى وأعلم.

(١) ينظر: ابن نجيم: الأشباه والنّظائر، ص ٩٢. والنّفراويّ: الفواكه الدواني، ج٢، ص٣٥٦. وابن حجر الهيتميّ: تحفة المحتاج، ج١٠، ص١٠٩.

(٢) ينظر: ابن حجر الهيتميّ: الفتاوى الفقهيّة، ج٤، ص٣٢٥-٣٢٦.

(٣) ابن حجر الهيتميّ: تحفة المحتاج، ج١، ص٤٧.

(٤) يُنظر المرجع السّابق، ج١٠، ص١١٠.

الخاتمة

الحمـد لله وكفى، وسلام على عبده الّذي اصطفى، سيّدنـا محمد صلّى الله عليه، وعلى آله وأصحابه الأُلى، ومن اتّبع هداه إلى يوم لا يضلّ فيه مؤمن ولا يشقى، وبعد:

فلا يسعني في ختام هذا البحث؛ إلّا أن أعرض أهمّ النّتائج الّتي توصّلتُ إليها من خلال عملي فيه، أذكرها في نقاط محدّدة على النّحو الآتي:

- يطلق التّقليد على: أخذ المذهب من غير معرفة دليله.
- معنى الإفتاء: الإخبار بالحكم الشّرعيّ لا على وجه الإلزام.
- حقيقة القضاء: الإخبار بالحكم الشّرعيّ على وجه الإلزام.
- لم تَثْبُت دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد غير المذاهب الأربعة، وكلّ ما حُكي من إجماعـات فـي هذه المسألة لا يعدو أن يكـون اتّفاقاً لطائفة من العلماء؛ لا أنّـه إجماع وحجّة، وأنّ هذا الإجماع المدّعى غير مسلّم به عند فريق آخر من العلماء، بل وهو معارض بإجماعين آخرين، ولا دليل على رفعه لهما.
- هناك اتّجاهان عامّان للعلماء في حكم تقليد غير المذاهب الأربعة: الأوّل: عدم جواز تقليـد غيـر المذاهب الفقهيّة الأربعـة، وهو مذهب: الحنفيّـة، والمالكيّة، والشّافعيّـة، والحنابلة، إلّا أنّ الشّافعيّـة أجازوا التّقليد في العمـل، دون الإفتاء والقضاء. والاتّجاه الثّاني: جواز تقليد غير المذاهـب الفقهيّـة الأربعة بشرط: تحقّق الثّبـوت، وهذا مذهب: العزّ بن عبـد السّلام، وابن قيّم الجوزيّـة، ومرعي الكرميّ، واللّكنـويّ، والمطيعي، وغيرهم من المحقّقيـن. وبعد عرض أقوالهم، وإيراد جملة من نصوصهم، وتعليلاتهم، ومناقشتها؛ تبيّن أنّه لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة؛ ذلـك أنّ كلا الفريقيـن يشترط الثّبوت، فـإذا تحقّق الثّبوت بتحقّق كامـل الشّروط؛ جاز تقليدهم باتّفاق.
- جـواز تقليـد غيـر المذاهـب الفقهيّة الأربعة فـي: العمل، والإفتـاء، والقضاء، في ظلّ الشّـروط والضّوابـط الّتـي وضعها العلماء، بمنـأى عن شـرط التّخصيص بالعامـل دون المفتي والقاضي، الّذي نصّ عليه الشّافعيّة. وَآخِرُ دَعْوَانا

أَنِ الْحَمْدُ لِلَّه رَبِّ الْعَالَمِينَ

وصَلَّى اللّه عَلَى سَيِّدِ الأَوَّلِينَ والآخِرِينَ نَبِيِّنا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

وَمَنِ اهْتَدَى بِهَدْيِهِ وَاسْتَنَّ بِسُنَّتِهِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ

وَحَسْبُنَا اللّه وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

المصادر والمراجع

- الأزهريّ، محمّد بن أحمد، تهذيب اللّغة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ط١، ٢٠٠١م.

- ابـن أميـر الحاجّ، محمّد بن محمّـد، التّقرير والتّحبير، بيـروت، دار الكتب العلميّة، ط٢، ١٤٠٣هـ.-١٩٨٣م.

- الإسنـويّ، عبـد الرّحيـم بن الحسـن، التّمهيد في تخريـج الفروع على الأصـول، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، ط٢، ١٤٠١هـ.-١٩٨١م.

- أمير باد شاه، محمّد أمين، تيسير التّحرير، مصر، مصطفى البابي الحلبيّ، د.ط،١٣٥١ه-١٩٣٢م.

- باعلـويّ، عبـد الرّحمن بن محمّد، بغية المسترشدين فـي تلخيص فتاوى بعض الأئمّة من العلماء المتأخرين، بيروت، دار الفكر، د.ط، ١٤١٤هـ.-١٩٩٤م.

- البرمـاويّ، محمّـد بـن عبـد الدّائم، الفوائـد السّنيّة فـي شـرح الألفيّـة، السّعوديّة، دار النّصيحة، ط١، ١٤٣٦ه-٢٠١٥م.

- البكريّ، عثمان بن محمّد، إعانة الطّالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط١، ١٤١٨هـ.-١٩٩٧م.

- البهوتـيّ، منصور بن يوسـف، شرح منتهى الإرادات، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

- تـاج الدّيـن ابن السّبكيّ، عبد الوهّاب بن عليّ، منع الموانع عن جمع الجوامع، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة، ط١، ١٤٢٠هـ.-١٩٩٩م.

- ابـن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتـاوى، السّعوديّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، د.ط، ١٤٢٦هـ.-٢٠٠٥م.

- الجوهـريّ، إسماعيـل بن حمّـاد، الصّحاح تاج اللّغـة وصحاح العربيّة، لبنـان، دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ.-١٩٨٧م.

- الجوينـيّ، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصـول الفقه، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٨هـ.-١٩٩٧م.

- ابـن حجر الهيتميّ، أحمد بن محمّد، الفتاوى الفقهيّـة الكبرى، بيروت، دار صادر، د.ط، د.ت.

- ابـن حجر الهيتمـيّ، أحمد بن محمّد، تحفـة المحتاج في شرح المنهـاج، مصر، المكتبة التّجاريّة الكبرى لصاحبها مصطفى محمّد، د.ط، ١٣٥٧هـ.-١٩٨٣م.

- ابن حجر الهيتميّ، أحمد بن محمّد، تنبيه الأخيار على معضلات وقعت في كتابي الوظائف

وأذكار الأذكار، عمّان، أروقة للدّراسات والنّشر، ط١، ١٤٣٤ه-٢٠١٣م.

- الحطّاب، محمّد بن محمّد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٤١٢هـ.-١٩٩٢م.

- ابن حمدان، أحمد بن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، بيروت، المكتب الإسلاميّ، ط٣، ١٣٩٧هـ..

- الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، بيروت-دمشق، دار الفكر المعاصر-دار الفكر، ط١، ١٤٢٠هـ.-١٩٩٩م.

- حوَّى، محمّد سعيد، التّقليد في الأحكام الشّرعيّة العمليّة، المجلّة الأردنيّة في الدّراسات الإسلاميّة، المفرق-الأردن، المجلّد٢، العدد٤، ١٤٢٧هـ.-٢٠٠٦م.

- الخرشيّ، محمّد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميريّة – بولاق، ط٢، ١٣١٧هـ..

- ابن رجب الحنبليّ، عبد الرّحمن بن أحمد، الرّدّ على مَن اتّبع غير المذاهب الأربعة، د.م، مركز المربي للاستشارات التّربويّة والتّعليميّة، ط١، ١٤٣٧هـ.-٢٠١٦م.

- الزّحيليّ، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلاميّ وأدلّته، سوريّة، دار الفكر، ط١٢، د.ت.

- الزّركشيّ، محمّد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، ط٢، ١٤١٣هـ.-١٩٩٢م.

- الزّركشيّ، محمّد بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، القاهرة، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط١، ١٤١٨هـ.-١٩٩٨م.

- الزّهرانيّ، إبراهيم بن يحيى، منهج ابن القيّم في الفتيا تأصيلاً وتطبيقاً، رسالة ماجستير غير منشورة، كليّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، قسم الدّراسات العليّا الشّرعيّة، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، ١٤٢٠هـ.-١٤٢١ه.

- السّمهوديّ، عليّ بن عبد الله، العِقد الفريد في أحكام التّقليد، مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط١، ٢٠١٣م.

- الشّنقيطيّ، عبد الله عمر، التّقليد في الشّريعة الإسلاميّة، رسالة غير منشورة مقدّمة لنيل درجة الماجستير، كليّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، قسم الدّراسات العليا الشّرعيّة، فرع الفقه والأصول، جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة، ١٣٩٩هـ.-١٤٠٠هـ..

- الشّنقيطيّ، محمّد بن محمّد سالم، لوامع الدّرر في هتك أستار المختصر، نواكشوط، دار الرّضوان، ط١، ١٤٣٦هـ.-٢٠١٥م.

- الشّوكانيّ، محمّد بن عليّ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دار

الكتاب العربيّ، ط١، ١٤١٩هـ.-١٩٩٩م.

- ابـن الصّلاح، عثمان بن عبد الرّحمن، أدب المفتـي والمستفتي، المدينة المنوّرة، مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٢٣هـ.-٢٠٠٢م.

- ابـن عابدين، محمّد أمين، شرح منظومة عقود رسم المفتي، دمشق، دار الصّدّيق، ط١، ١٤٣٣هـ.-٢٠١٢م.

- ابن العراقيّ، أحمد بن عبد الرّحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٥هـ.-٢٠٠٤م.

- العـزّ بن عبد السـلام، عبد العزيز بن عبـد السّلام، قواعد الأحكام فـي مصالح الأنام، القاهرة، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، د.ط، ١٤١٤هـ.-١٩٩١م.

- العلويّ الشّنقيطيّ، عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقي السّعود، المغرب، مطبعة فضالة، د.ط، د.ت.

- ابـن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السّلام هارون، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤١١هـ.-١٩٩١م.

- ابـن فرحـون، إبراهيـم بن عليّ، تبصـرة الحكّام في أصـول الأقضية ومناهـج الأحكام، القاهرة، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، ط١، ١٤٠٦ه-١٩٨٦م.

- الفيّومـيّ، أحمـد بن محمّد بن علـيّ، المصباح المنير في غريب الشّـرح الكبير للرافعيّ، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الشّنّاوي، القاهرة، دار المعارف، ط٢، د.ت.

- القرافـيّ، أحمد بـن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحـكام وتصرّفات القاضي والإمام، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة، ط٢، ١٤١٦هـ.-١٩٩٥م.

- القرافيّ، أحمد بن إدريس، الذّخيرة، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط١، ١٩٩٤م.

- القرافيّ، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، د.م، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٦ه-١٩٩٥م.

- ابن قيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١١هـ.-١٩٩١م.

- اللّكنويّ، عبد العليّ محمّد بن نظام الدّين محمّد السّهالويّ، فواتح الرّحموت بشرح مسلّم الثّبوت، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٣هـ.-٢٠٠٢م.

- المـرداويّ، علـيّ بـن سليمان، التّحبير فـي أصول الفقـه، الرّياض، مكتبـة الرّشد، ط١، ١٤٢١هـ.-٢٠٠٠م.

- مرعي الكرميّ الحنبليّ، مرعي بن يوسف، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى،

الرّياض، منشورات المؤسّسة السعيديّة، ط٢، د.ت.

- المطيعـيّ، محمّـد بخيت، سلم الوصـول لشرح نهاية السول مطبـوع بحاشية نهاية السّول للإسنويّ، بيروت، عالم الكتب، د.ط، د.ت.

- ابـن مفلح، محمّد بن مفلح، كتاب الفروع، مطبوع مـع تصحيح الفروع للمرداويّ، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، ط١، ١٤٢٤هـ.-٢٠٠٣م.

- ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار اصادر، ط٣، ١٤١٤هـ..

- ابـن نجيـم، عمر بن إبراهيم، الأشباه والنّظائر على مذهـب أبي حنيفة النّعمان، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٩هـ.-١٩٩٩م.

- النّفراويّ، أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الفكر، د.ط، ١٤١٥هـ.-١٩٩٥م، ج٢، ص٣٥٦.

- النّوويّ، يحي بن شرف، المجموع شرح المهذّب، مطبوع مع فتح العزيز للرّافعيّ وتلخيص الحبير لابن حجر العسقلانيّ، مصر، المطبعة العربيّة، د.ط، د.ت.

- اليافعـيّ، عبـد الفتّـاح بن صالـح، التّمذهب – دراسـة تأصيليّة مقارنـة لمسائل وأحكام التّمذهب-، رسالة ماجستير منشورة، بيروت، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، ط٢، ١٤٣٠هـ.-٢٠٠٩م.

د. رحيل محمد غرايبه
استاذ مشارك في الجامعة الأردنية – كلية الشريعة قسم الفقه وأصوله – الفقه وأصوله
المملكة الأردنية الهاشمية

Dr. Rohail Muhammad Al Garaybeh
Assistant Professor - Jordanian University

مفهوم السعادة في الفقه الإسلامي وعلاقته بمقاصد الشريعة

The Concept of Happiness in Islamic Jurisprudence and its Relation to the Objectives of Sharia

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مفهوم السعادة في الفقه الإسلامي وأهمية استخدام هذا المفهوم في الدراسات المعاصرة، وتوضيح العلاقة بين مفهوم السعادة ومقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي وبيان مرتبة السعادة في درجات الاهتمام المقاصدي وكيفية تحقيقها وتجلية آثارها، وقد اتبعت هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، وتوصلت الدراسة إلى أن السعادة مقصد شرعي عام وأصيل، توثقه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الفقهاء ويحتل مرتبة متقدمة في تراتبية مقاصد الشريعة، مما يوجب على أصحاب المسؤولية وكل مراكز التوجيه في الدولة السعي لتحقيق سعادة الأفراد والمجتمعات بطريقة منظمة مدعومة بالتشريعات الملزمة.

Abstract

This study aims to clarify the concept of happiness as defined by Islamic scholars، the use of this concept in contemporary studies، the relationship between the concept of happiness and the objectives of Islamic Law (Maqasid al-shari'a) in Islamic jurisprudence (fiqh)، and finally the position of happiness in the hierarchy of the objectives، in terms of ways to achieve it and manifest it.

The study follows the inductive methodology and concludes that happiness is a solid objective of Islamic Law، as proven by the Qur'an، Hadith، and Islamic Jurists، and has a high status in the hierarchical structure of the objectives of Islamic Law. Hence، it is obligated for the people in positions of responsibility and for state-sponsored centers of counsel، to pursue the

happiness of individuals and communities in organized forms supported by binding legislation.

مقدمة

هنـاك اهتمام متزايد في الوقت المعاصر لمفهوم السعادة علـى الصعيد العالمي والدولي، وقـد تصدت مؤسسات الأمم المتحدة لهذا الموضوع، وأصدرت تقريرها السنوي الأول عام ٢٠١٤ الذي تـم بموجبه ترتيب دول العالم بحسب تحقيق السعادة لشعوبها وفق مجموعة معايير معتمدة في هذا السياق منها:

- نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي.
- متوسط عمر الفرد.
- جودة التعليم وجودة الخدمات الصحية التي تقدمها السلطات للجميع.
- الحرية والمشاركة في اتخاذ القرارات.
- غياب الفساد.
- انتشار العدل.
- الدعم الاجتماعي.
- الثقة في الحكومات.

ومعايير أخرى تفصيلية على هذا المنوال.

وهنـا لا بـد من تسليـط الضوء على مفهـوم السعادة في الفقـه الإسلامي، ومقـدار العناية بتحقيقها، وهل تعد السعادة من مقاصد الشريعة؟ حيث أنها لم تذكر بلفظها عندما ذكر الفقهاء المقاصـد المعتبـرة للشريعـة، والضـرورات والحاجيات والتحسينـات، لا عند القدمـاء ولا عند المحدثين بشكل صريح.

مشكلة البحث :

- ما معنى السعادة وما هو مضمونها عند العلماء؟
- هل السعادة تعد من مقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي؟
- مـا مدى أهمية السعادة في حياة الأفـراد والمجتمعات، وما هي أهم المؤشرات والمعايير التي تحقق السعادة في المجتمعات من منظور فقهي؟
- ما هي الأدلة والقواعد الشرعية التي تنهض بمقصد السعادة في الفقه الإسلامي؟
- كيف نحقق السعادة وكيف نصل إليها؟ وما هي المنغصات التي تقلل سعادة السعادة حتى يمكن تجنبها.

المبحث الأول

مفهوم السعادة ومعناها في اللغة والاصطلاح

لا بد من الوقوف على مفهوم السعادة ومعانيها في اللغة ومحاولة الاقتراب من المعنى الاصطلاحي الذي يمس جوهرها وحقيقتها.

المطلب الأول : السعادة في اللغة

جاء في لسان العرب لابن منظور : أن السعادة مشتقة من الأصل الثلاثي «سَعَدَ، سَعِدَ،..» ويسعد سعداً وسعادة فهو سعيد والجمع سعداء.

والسعد: اليُمن، وهو نقيض النحس، والسعادة خلاف الشقاوة، والسعيد نقيض الشقي.

والسعد (بالضم): الطيب، والإسعاد : المعونة.

ولبيك وسعديك: أي إسعاداً لك بعد إسعاد.

السواعد : مجاري الماء إلى النهر والبحر.

والسعدان: نبات ذو شوك، ومنبته سهول الأرض وهو من أطيب مراعي الإبل.

ساعد القوم: رئيسهم، وساعدا الإنسان : عضداه، وساعدا الطائر : جناحاه[1].

وجاء في القاموس المحيط :

السعادة : الفرح والابتهاج، وكل ما يدخل الفرح والبهجة على النفس.

والسعد : التوفيق.

وسعد الشخص: أحس بالرضا والفرح والارتياح.

وتحية العرب : أسعد الله صباحكم ومساءكم: الدعاء لكم بالراحة والرضا والبركة.

وسعد السعود: المرتبة الرابعة والعشرون من منازل القمر

صاحب السعادة : كلمة تعظيم وإجلال.

سواعد النهر أو البحر : روافده وشعابه.

وجاء في مقاييس اللغة: السين والعين والدال أصل يدل على خير وسرور، خلاف النحس. فالسعد: اليمن في الأمر[2].

وعرفها الأصفهاني بتعريف بديع بقوله: معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير،

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، باب الدال فصل السين.ج١ ص٣٩٦

(٢) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة مادة سعد.

ويضاده الشقاوة[1].

ويكثر العرب من اشتقاق الأسماء من لفظ سعد: سعد وسعيد ومسعود وأسعد وسعادة وسعيدان ومسعد ومسعدة وسعاد وسعدي[2].

كما ربط العرب أسماء المواسم المطرية والشتاء بأسماء مشتقة من السعد، فعندهم سعد الذابح، وسعد السعود، وسعد بلع، وسعد الخبايا، وذهب العرب إلى ذلك من باب التفاؤل لأن الشتاء مرتبط بمعاني الخير والنماء والبركة وسعة الرزق.

ويلحظ من متابعة الجذور اللغوية لكلمة السعادة أنها تعود إلى عدة مسالك:

- مسلك الرضا والبهجة والشعور النفسي بالغبطة.
- مسلك الإشباع القائم على توافر الحاجات الأساسية والقوت والغذاء والمراعي.
- مسلك الارتواء القائم على توافر الماء والشتاء والمواسم المطرية.
- مسلك التعاون وتقديم الخدمة للناس وتسهيل أمور الحياة.

والمعنى اللغوي يقودنا إلى المعنى الاصطلاحي ويقربنا من حقيقة استخدام هذا اللفظ في الحياة، ولذلك هناك تقارب كبير بين المعاني اللغوية والمعنى الاصطلاحي للسعادة.

ومن الغريب جداً ما قاله أحد المؤلفين عن مدى احتواء اللغة العربية على مصطلحات متباينة تدل على ظروف السعادة، حيث يقول: أما في اللغة العربية فلا توجد محددات دقيقة للدوال التي تشير إلى حالة السعادة بمختلف درجاتها، فقد اهتم العرب بتضاد الألفاظ وجرسها أكثر من اهتمامهم بدقة الاستعمال والتعبير المناسب عن الأوضاع التي تصفها اللغة[3].

وهذا الكلام فضلاً عن كونه انطباعاً ذاتياً ولا قيامه على دراسات علمية معتبرة ولا على إدراك لطبيعة اللغة العربية واتساعها[4] وما تختزنه من طاقات تتمثل في الترادف والاشترك والتضاد يتناقض كفاحاً من طبيعة اللغة العربية التي لم تكن مجرد جرس صوتياً أو تضاد لفظي.

يقول صبحي الصالح في كتابه دراسات في فقه اللغة: حين نصف العربية بسعة التعبير، وكثرة المفردات، وتنوع الدلالات، وحين نتجرأ أكثر من هذا فنزعم أن لغتنا في هذا الباب أوسع اللغات ثروة، وأغناها في أصول الكلمات الدوال على معانٍ متشعبة، قديمة وحديثة -جدير بنا أن نذكر أن اللغات جميعًا، دون استثناء، تزداد ثروتها وتبلغ مفرداتها من الكثرة حدًّا لا نهاية له إذا كتب لها من شروط النماء والحياة والخلود ما كتب للعربية، فقد أتيح للغة القرآن من الظروف

(١) الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ص ٤١٠.

(٢) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مادة سعد.

(٣) العجمي: خطاب السعادة ؛ المصادر والآليات والتداخلات ص٢٣.

(٤) يقول ابن فارس: وأين لسائر اللغات من السعة ما للغة العرب؟ هذا ما لا خفاء به على ذي نهية. الصاحبي في فقه اللغة العربية، ص١٩.

والعوامـل ما وسع من طرائق استعمالها، وأساليب اشتقاقها، وتنوع لهجاتها، فانطوت من هذا كله على محصول لغوي، لا نظير له في لغات العالم[1].

المطلب الثاني : المعنى الاصطلاحي للسعادة

يبـدو أن تحديد معنـى منضبط للسعادة أمر عسيـر، وتكتنفه كثير مـن الصعوبات، وسبب ذلـك يعود إلى التفاوت الكبير بين البشر في الثقافة والفكر والعقائد، وكذلك التباين العظيم بين الأفـراد في درجـة الإحساس بالسعادة وفي النظـرة إلى الحياة، بالإضافة إلـى اختلاف الأحوال والظروف ومقتضيـات الواقع المعيشي بين الشعوب والأمم وبين الأفراد كذلك في الشعب الواحد والمكان الواحد.

فالذين يتعرضون للاحتلال والظلم يرون أن السعادة تكمن في التحرر وزوال الاحتلال ورفع الظم.

والذيـن يقبعون تحت نير الاستبداد والحكم الفردي المطلق يـرون أن السعادة تتمثل بزوال الاستبداد وإرساء الحكم الديمقراطي الرشيد.

أمـا المرضـى والمصابون بالأوبئة والاعتلال الصحي يـرون أن الأولوية في تحقيق السعادة تتمثل بزوال المعاناة من الأمراض وتحقيق الشفاء والتمتع بالصحة والمعافاة، والتغلب على العجز وسد النقص.

الفقـراء والمعوزون يـرون أن السعادة تتم بتوفيـر المال الذي يكفيهم ويلبـي احتياجاتهم، والتخلص من حالة الضيق والبؤس والوصول إلى حالة الاستغناء عن الحاجة إلى الآخرين.

المؤمنون وأهل الفضيلة يرون أن السعادة تأتي من خلال الإيمان والتمسك بالأخلاق والقيم ونشـر قيم الفضيلـة وشيوع الأعراف الحسنة والتعامل الحسن بين الأفراد، وفي هذا يقول أرسطو طاليس: الحياة السعيدة هي الحياة المطالقة للفضيلة[2].

العاملـون فـي حقـول العلم والمعرفـة يرون السعـادة بتسهيـل سبل العلم مـن تأمين طرق الحصول على المعرفة ودعم البحث العلمي وحركة الاكتشافات العلمية.

وقد يتفاوت الأفراد بدرجة الإحساس بالسعادة في الأسرة الواحدة والبلد الواحد والجماعة الواحدة، بحسب ما يحمل كل فرد من أفكار ورؤى وفلسفات للحياة والواقع المحيط وبحسب حظه من العلم والمعرفة.

ولذلك قال المتنبي :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله ..... وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

(١) صبحي الصالح، كتابه دراسات في فقه اللغة ص٢٩٢.

(٢) أرسطو طاليس ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ص٣٥٢.

وقد ذكر الغزالي العديد من الأمثلة على اختلاف الناس في مفهوم السعادة، فمن الناس من يـرى السعادة في الأكل والشرب وقضاء الشهوة ومنهم من يراها في كثرة المال والاستغناء بكثرة الكنوز، ومنهم من يراها في الجاه والكرامة بين الناس ومنهم من رأى أن السعادة في قطع الشهوة والغضب ثم أقبلوا على المجاهدة وشددوا على أنفسهم حتى هلك بعضهم بشدة الرياضة[١]، ومن قبله ذكر الفارابي الشيء ذاته[٢].

وهـذه السعـادة لا تنال إلا بثلاث وسائـل في الدنيا وهـي الفضائل النفسيـة كالعلم وحسن الخلق والفضائل البدنية كالصحة والسلامة والفضائل الخارجة عن البدن كالمال وسائر الأسباب وأعلاها النفسية ثم البدنية ثم الخارجة[٣].

وأعلاهـا وأشرفها السعادة الأخروية وإيَّاها قصد بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ ١٠٨﴾[٤]؛ لأنها سعادة دائمة أبدية جمعت بين الملذات الحسية والمعنوية.

ومـن هنا سوف نجـد صعوبة بالغة في تعريف السعادة على وجـه متفق عليه وأن هناك عدة مذاهـب ومدارس مختلفة في محاولة تعريف السعادة، وسوف نقف على عدة تعريفات من وجهات نظر مختلفة؛ لذلك ينسب لأرسطو قوله: ما هو أرقى خير يمكن أن يبلغه المرء بجهده؟ يتفق عامة الناس وصفوتهم على أنه السعادة؛ ولكنهم يختلفون حتى في تحديد كنهها.

أولاً : السعادة عند علماء النفس:

علماء النفس يرون أن السعادة هي عبارة عن انفعال نفسي وشعور داخلي بالرضا، وفي هذا السياق يرى (مايكل ارجايل) :- «أن السعادة تعرف بوصفها انعكاساً لدرجة الرضا عن الحياة أو بوصفها انعكاساً لمعدلات تكرار الانفعالات السارة[٥]» .

يـرى مارتـن سيلجمان : أن السعادة تتحقق بتوافر ثلاثة عناصر في الحياة : الجدّة (الحياة المشغولة بالالتزامات)، والمتعة (الحياة السارة)، والحياة ذات المعنى أي أن يستخدم الفرد قواه وملكاته لخدمة شيء ما يؤمن به ويرى أنه أكبر من ذاته[٦].

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ج٣ ص ٢٣٠.

(٢) يقول الفارابي: إن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان. رسالة التنبيه إلى سبيل السعادة ،تحقيق سحبان خليفات، ص١٨٠.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين ج٣ ص ٢٣٥.

(٤) الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة،ص ١٠٦.

(٥) الدائلي ، زكي: السعادة وعلاقتها بنوع التخصص الدراسي، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد :٢٨، العدد ٣١، ٢٠٢٠م.

(٦) سعاد ياسين الرباعي ، الشعور بالسعادة و وعلاقته بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى عينة من طلبة جامعة دمشق، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في علم النفس التربوي،جـامعـة دمشـق ٢٠١٣م، ص٤١.

ثانياً السعادة عند الفلاسفة :

ينسب إلى الفلاسفة اليونانيين الاهتمام بالسعادة ومحاولة الوقوف على المعنى الحقيقي لها.

فالسعادة في نظر أرسطو هي الغرض النهائي للوجود الإنساني، والسعادة هي اكتمال الطبيعة البشرية واكتساب الشخصية الأخلاقية[١].

ويتفق أفلاطون وسقراط بأن السعادة يصنعها الإنسان بنفسه وهي تمثل قوته الداخلية فهي ليست منحة أو هبة من الآخرين، ولذلك لا تكمن السعادة في الحصول على المزيد وإنما بتنمية القدرة الذاتية على الاستمتاع بالقليل[٢].

ويمكن تلخيص المعنى السابق بالقول : نحن لا نولد سعداء وإنما نصبح كذلك.

وينسب إلى فريدريك نيتشه قوله: السعادة هي الشعور بالقوة على تحقيق ما نريد، ويصبح الإنسان سعيداً عندما يسترد إرادته.

ويقول : السعادة الإحساس بتنامي القوة، والتغلب على المقاومة.

كونفوشيوس : السعادة تتمثل بإدراك الناس حقيقة الارتباط القائم بين مشاعرهم وأفكارهم وسلوكياتهم ومن خلال بحثهم عن الفضائل.

بمعنى القدرة على تحقيق التناسق والانسجام بين الفكر والمشاعر والسلوك لتكون على طريق واحد، وأن يكون سلوك المرء ومشاعره وفقاً لما يمليه عليه عقله.

وهناك معنى آخر التفت إليه (سبينوزا) عندما قال السعادة هي الغبطة التي تدركها حينما تتحرر من عبودية الأهواء ومن الخرافات والأحكام المسبقة[٣].

وهنا إشارة إلى المعايير التي ينبغي أن يدركها الإنسان أثناء بحثه عن السعادة والرضا، بمعنى أن لا يكون أسيراً للهوى المريض، ولا تسيطر عليه الخرافات المتوارثة التي تغيب العقل وكذلك البعد عن المواقف المسبقة التي لا تستند إلى منهج علمي سليم.

ويقترب من هذا المعنى الفلاسفة المتصوفون الذين ينظرون إلى السعادة أنها تتعدى حدود إشباع الحاجات المادية وجمع المال والوصول إلى المغانم الدنيوية، وإنما تتجلى السعادة في الصفاء النفسي والنقاء الروحي وجمال المعاني الخفية التي تحقق السعادة الحقيقية، امتثالاً لقول الشاعر.

---

(١) يالجن: علم الأخلاق الإسلامية،ص ٦٢.

(٢) أرسطو طاليس ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ص٣٦٣.

(3) https://mawdoo3.com/%D9%82%D9%84%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B9%D8%A7%D8%AF

ولست أرى السعادة جمع مال..... ولكن النقي هو السعيدُ

ولذلك يميلون إلى أن جوهر السعادة يتجلى بالحرية والوئام وحسن الأخلاق، حيث أن التصوف يقوم على فهم تخليص الإنسان من الغرور والإعجاب بالنفس والخروج من هذا العالم المتغير المحدود زماناً ومكاناً إلى العالم المطلق والسعادة المطلقة.

والسعادة المطلقة تتحقق للإنسان عندما يخرج من قصور ذاته وعالمه المحدود إلى ذلك المطلق اللامحدود وإلى عالم الكمال[١].

وينسب إلى (توما الأكويني) قوله : السعادة البشرية التامة تكمن في رؤية الجوهر الإلهي[٢].

وهذا المعنى يقترب من تعريف ابن سينا الذي ورد سابقاً، وما حاول شرحه الإمام الغزالي عندما قال : الكشف هو نور ينبعث من الباطن ليضيء طريق الإنسان من خلال الرياضة الروحية واللجوء إلى الله وهذا النور هو المعرفة والمعرفة تقود إلى الفضائل، والفضائل تقود إلى السعادة الداخلية[٣].

ثالثاً: تعريف السعادة عند علماء الاجتماع

علماء الاجتماع يرون أن السعادة ليست فردية، وإنما تتحقق عبر الجماعة لأن الفرد مهما استطاع أن يحقق من إشباع الحاجات وإنجاز الطموحات على صعيده الفردي فلن يشعر بالسعادة وهو يعيش في مجتمع لا يتقبله، ولا يجد منه الدعم والمساندة والتعاون.

ولذلك فهم يذهبون إلى القول بأن السعادة تتمثل بالمشاعر الإيجابية الناتجة عن التفاعل الاجتماعي مثل الزواج والصداقة والجوار وزملاء العمل وسكان الحي وأبناء العشيرة، ومن خلال التعاون المثمر على تحقيق المصالح المشتركة ومواجهة العوائق والاشكالات التي تهدد الجماعة.

بمعنى أن السعادة تتناسب مع مقدار الدعم الذي تقدمه شبكات العلاقات الاجتماعية للفرد[٤].

وقد عبر عن هذا المعنى كثيرون من خلال دراسات ميدانية، ومن خلال الاستناد إلى التجارب الشخصية المتكررة، أو بحسب الثقافة المجتمعية السائدة، فهناك كثيرون يجدون سعادتهم من خلال المشاركة الجماعية في الحفلات وتناول الطعام والشراب والرحلات الجماعية، وبعضهم يشعر بالتعاسة والملل من الوحدة والانعزالية، وهناك نفر من الناس يجد السعادة في القدرة على إسعاد الآخرين، وتقديم المساعدة للمحتاجين وهو يمثل البعد الاجتماعي في معنى السعادة

(١) هيام مهدي سلامة، بحث التصوف وأثره على الفهم الإسلامي، جامعة حلوان، مجلة العمارة والفنون، العدد السابع (٢٠١٧).

(٢) https://alantologia.com/blogs/44947/.

(٣) مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي- فرح حطاب، حرية الذات ومفهوم السعادة المطلقة في نظرية المعرفة الصوفية عند الغزالي.

(٤) مايكل إرجايل : سيكولوجية السعادة، ص٢٥و ص٤٥.

الداخلية والشعور بالرضا الداخلي.

المعنى الاجتماعي في السعادة يتضح في ترابط السعادة الفردية بالسعادة العمومية بحيث ينبغي التمييز بين الإشباع وهو فردي مخصوص وكذا اللذة وإرضاء الرغبة من جهة، والسعادة وهي جماعية عمومية مداخلها اجتماعية عبر التاريخ، تصنع أسبابها وتحصيلها في السياسات التي تدير المجموعة وتدير أسس العيش المشترك[1].

والمعنى الآخر عبر عنه الفارابي بقوله: «أن السعادة تظهر في الجماعة وليس في الفرد»، حيث اعتبر أن السياسة هي جوهر الفلسفة وغاية المرام من الفعل السياسي عنده هي السعادة، كما يراها في المدينة الفاضلة، التي تقوم على المعرفة، والمعرفة تحقق سعادة الأمة وليس سعادة الفرد، وتتجلى السعادة عنده بالفضائل الأربعة: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والفضائل العملية، وهذا ما تضمنه كتاب تحصيل السعادة الموّجه إلى عامة الناس[2].

إن ظهور معنى السعادة في الحياة الجماعية واضح أشد الوضوح، ولذلك لا يشعر الأطفال بالسعادة إلاّ من خلال اللعب المشترك، ومن أكثر عوامل التعاسة أن يصبح المرء معزولاً في مجتمعه ومن أشد أنواع القلق التي تصيب الكبار الشعور بالعزلة وفقدان الصحبة والخلان.

بل إن عقوبة السجن المتفق عليها عالمياً تتمثل بحرمان الشخص من العيش بين أهله ومجتمعه، ومن أشد العقوبات في السجن العزل في زنزانة منفردة.

رابعاً : مفهوم السعادة في الإسلام

لا شك أن هناك نقاطاً مشتركة بين رؤية الفقه الإسلامي والمذاهب الفلسفية الأخرى، لكن سوف نقف على بعض نقاط الاختلاف الجوهرية في المفهوم والفلسفة ومسالك العمل والتطبيق.

ورد لفظ السعادة في القرآن الكريم في عدة مواضع :

قال تعالى : ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ﴾ (هود: ١٠٨).

فالذين يحظون بالفوز في الآخرة ويدخلون الجنة يشعرون بقمة السعادة، وقال تعالى : ﴿يَوۡمَ يَأۡتِ لَا تَكَلَّمُ نَفۡسٌ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ فَمِنۡهُمۡ شَقِيّٞ وَسَعِيدٞ﴾ (هود: ١٠٥).

فالناس يوم القيامة فريقان : أشقياء وسعداء بحسب إيمانهم وأعمالهم وما قدموا في دنياهم، وما يترتب على ذلك من جزاء أخروي.

وقال تعالى : ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ﴾ (طه: ١-٢).

والشقاء هنا نقيض السعادة وهذا يعني أن الله تعالى لم يقصد الحاق الشقاء بالرسول

(١) مجلة الأهرام الديمقراطية -ملف العدد- السعادة، ابتسار الإفادة في علم اجتماع السعادة.

(٢) https://platform.almanhal.com/Files/2/125123.

والمؤمنين معه من خلال هذا القرآن، وإنما أراد إسعادهم في الدنيا والآخرة، وأراد لهم الراحة والطمأنينة والتقرب إلى الله والأنس بمناجاته وذكره وليستقيموا على أمره في الدنيا ويفوزوا بجنته في الآخرة.

من خلال النظر في الآيات القرآنية التي مست السعادة الإنسانية نجد أن بعضها تناول اللذات المادية مثل الطعام والشراب، مثل قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾﴾ (الواقعة:٢٠-٢١)، وذكر ما يوعد المؤمنون في الجنة من أنهار من لبن وعسل مصفى، وذكر عن العين التي يطلق عليها تسنيم في قوله تعالى: ﴿وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ﴿٢٧﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ (المطففين: ٢٧-٢٨).

كما أن بعض الآيات ذكرت نعمة الأمن بالإضافة إلى نعمة الغذاء والقوت مثل قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾ (قريش:٤).

وهناك آيات ذكرت الجنان المزروعة بالنخيل والأعناب والأنهار المتفجرة وذكرت بعض الآيات الأزواج المطهرة من الحور العين، والخدمة المميزة والراحة والمناظر الجميلة والجلوس على الأسرة المتقابلة.

وهناك آيات ذكرت الطمأنينة النفسية وراحة القلب والضمير مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (الفجر:٢٧) وقوله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ﴾ (الحجر:٤٧)، بمعنى أن جانباً من الآيات تتحدث عن السعادة المتمثلة بالإحساس بالرضا والشعور بالسكينة والاطمئنان النفسي، والصدور الصافية من الغل والحقد والكراهية والحسد والبعد عن الإحساس بالندم القاتل.

وهناك آيات دعت إلى ذهاب الحزن والحسرة مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ (فاطر: ٨) وقوله: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ (آل عمران: ١٧٦) وقوله: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٩).

وهذا يقودنا في البحث عن مفهوم السعادة الكاملة التي لا تقتصر على إشباع الشهوات والغرائز رغم أهميتها فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾ (محمد: ١٢)، وفي هذه الآية إشارة عميقة وتوجيه واضح للعقلاء وأصحاب الألباب أن يبحثوا عن السعادة المكتملة التي تجمع الأبعاد المادية والمعنوية والدنيوية والأخروية والعقلية والوجدانية والروحية في آن واحد.

والبعد الآخر الذي يظهر في التوجيهات القرآنية في هذا السياق هو البعد الجماعي، مما يدل دلالة واضحة بأن السعادة لا تكتمل إلّا في الإطار الجماعي، فقد يجد الإنسان جميع احتياجاته ولكنه يجد نفسه منبوذاً في مجتمعه، ويشعر بالاحتقار والازدراء وعدم التقبل، فهذا لن يشعر بالسعادة.

ولذلك قال تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ (الحجر: ٤٧)، ومعنى متقابلين كناية عن الأنس والمتعة المشتركة، حيث ينظر بعضهم إلى بعض ويتبادلون التحية ويستأنسون بالحديث فيما بينهم.

وقال أيضاً: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ (سورة الزمر: ٧٣).

وفي موضع آخر: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ (سورة مريم: ٨٥).

ويطلق الوفد في اللغة على الجمع من الأخيار، الذين يفدون على غيرهم لأمر من الأمور الهامة، ولذلك إطلاق الوفد يدل على الأهمية ويدل على موضع التكريم والحفاوة، وقيل الوفد الركب، أي أنهم على ركائب وليسوا مشاة[1]، كناية عن التكريم الذي يدل على السعادة الجماعية.

بينما في موضع الحساب والمقاضاة يقول تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥)، الحساب الفردي مصحوب بالوحشة والوجل وفقدان السند أمام الله.

كما ورد لفظ السعادة في أحاديث الرسول ﷺ:

قال رسول الله ﷺ: من سعادة ابن آدم ثلاثة، ومن شقوة ابن آدم ثلاثة، من سعادة ابن آدم: المرأة الصالحة، والمسكن الصالح، والمركب الصالح، ومن شقوة ابن آدم: المرأة السوء، والمسكن السوء، والمركب السوء[2].

أشار الحديث إلى أهم أسباب السعادة المتوافرة في المسكن والأسرة والركوبة التي تلازمه في الحياة ولا يستغني عنها.

قال رسول الله ﷺ: من أصبح منكم آمنا في سربه معافى في جسده عنده قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا[3].

يبين الحديث أصول السعادة في الدنيا ثلاثة:

الإحساس بالأمن على النفس والعرض.

التمتع بسلامة الجسد وعافية البدن.

توافر الغذاء والقوت ومقومات الحياة.

ويرى أبو حامد الغزالي السعادة في لذة القلب باعتبار القلب هو محل الاعتبار والقرار في الإنسان وهو ما يميزه عن بقية المخلوقات.

إن الإشارات التي وردت في القرآن والسنة تشكل هادياً نحو استكشاف مفهوم السعادة،

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج١١ ص ١٥٢.

(٢) رواه أحمد في مسند باقي العشرة المبشرين بالجنة، مسند أبي إسحاق سعد بن أبي وقاص، حديث رقم ١٤٤٥.

(٣) رواه الترمذي في أبواب الزهد، حديث رقم ٢٣٤٦.

ولذلك كان هناك عدة اجتهادات تقترب من تلك المعاني التي ذكرها الآخرون بوجه من الوجوه.

فقال : سعادة الإنسان في لذة القلب، ولذة القلب خاصة بمعرفة الله، وكما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر[١].

فخلاصة السعادة عند الغزالي بالمعرفة أي بما يحصله المرء من معارف وعلوم نافعة.

أما الفارابي فيذهب إلى أن السعادة تظهر في الجماعة وليس في الفرد من خلال الفضائل الجماعية التي تتجلى عنده في المدينة الفاضلة وخلال السياسة وهي الرضا التام بما تناله النفس من الخير[٢].

أما السعادة عند ابن رشد فإنها قمة المطلوب الإنساني فهي: الخير الأقصى، وتمام الخيرات جميعاً، وأن تطلب لذاتها لا لشيء آخر[٣].

ويرى أن الإنسان يستطيع تحصيل السعادة إذا تمكن من تغليب العقل والفكر على الأهواء والشهوات، وعندما يصل إلى الحقيقة البرهانية اليقينية الصادقة.

ولذلك فالسعادة العقلية أفضل مرتبة من السعادة الحسية والجسدية المرتبطة بإشباع غرائز النفس وشهوات الانفعال وهنا يلتفت ابن رشد إلى معنى السعادة الحقيقية التي ترتبط بالعقل والفهم وليس بالغرائز.

ويرى ابن القيم السعادة في ثلاثة أشكال[٤] :

الأولى : سعادة ظاهرة خارجة عن ذات الإنسان، ويقصد بها سعادة المال والجاه والثراء والمكانة، وهي مستعارة وتذهب السعادة بذهابها وتزول بزوالها.

الثانية : سعادة متصلة بجسم الإنسان وبدنه، مثل الصحة واعتدال المزاج وجمال الخلقة وسلامة الأعضاء وهي معرضة للتغيير والزوال فهي ليست مستمرة.

الثالثة : سعادة باطنة وهي سعادة نفسية روحية قلبية، وتتحصل بالعلم النافع، والجد والاجتهاد في الطلب وهي سعادة حقيقية باقية مع الإنسان حتى الموت.

وقال ابن تيمية : الإيمان بالله هو جماع السعادة وأصلها[٥] ، ولذلك يجزم ابن القيم بأن السعادة لا تتحقق بالمال، ولا بالجاه ولا بالمواقع والمناصب ولا باللهو ولا باللعب ولا بالنكاح، ولا تتحقق إلّا بطريق الإقبال على الله وإيثار مرضاته على كل شيء، قال تعالى : ﴿ قَالَ ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢاۖ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ﴿١٢٣﴾

(١) الغزالي: كيمياء السعادة ص ١٤٠.

(٢) مهدي الهام ، السعادة بين الفارابي وابن رشد، رسالة ماجستير بإشراف- زروخي الدراجي ، ص:٢٩.

(٣) مهدي الهام ، السعادة بين الفارابي وابن رشد، رسالة ماجستير بإشراف- زروخي الدراجي ، ص٢٨.

(٤) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ص ١٠٧.

(٥) ابن تيمية، الفتاوى ج٢٠ ص ١٩٣.

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ (طـه:١٢٣-١٢٤).

مـن خلال استقراء آراء العلمـاء المسلمين على اختلاف مدارسهـم ومذاهبهم في مختلف الأزمـان يجمعون علـى أن السعادة الحقيقية تتحقق بلذة المعرفة، وأصـل المعرفة ورأسها معرفة الله التي تقتضي تمام السير على الصراط المستقيم الذي يحقق سعادة الدارين.

وحتـى نستطيع الوقوف على معنى السعادة في الفقه الإسلامي لا بد من الإشارة إلى الأبعاد الشاملة لمفهوم السعادة من خلال مجموعة من الوجوه :-

ومـن أجـل الاختصار نـود أن يتم الاقتصار في تحديـد معنى السعادة علـى بعض الجوانب المهمة التي تشكل مفهوم السعادة بشكل شامل وإجمالي :

أولاً : البعد الفردي والبعد الجماعي:

فالفقـه الإسلامـي يقوم علـى التوازن بين هذيـن البعدين، بمـا يجعلهمـا متكاملين وليسا متناقضيـن، بمعنـى أن هنـاك قواعـد وأحـكام تتعلـق بالفـرد بعينه، بمـا أطلق عليـه الواجبات والتوجيهـات العينيـة والعبادة الفردية الذي يطلب من الفرد القيام بـه بشكل فردي ولا ينوب عنه الآخـرون ولا يسقـط عنه إلّا بأدائه بنفسـه، مثل الصلاة والصوم وأعمال الطهـارة وإعالة الذات والتخلق بالأخلاق الحسنة والعناية بتزكية النفس وغير ذلك.

وهنـاك قواعد وأحـكام وآداب وتوجيهات تتعلـق بالجماعة والمجتمع، بمعنـى أنها واجبات ومطالب جماعية، تؤدى بشكل مجتمعي لأنها ملقاة على عاتق المجتمع، فلا بد من التعاون والتكامل مـن أجـل أدائها، وهذه يطلق عليها الواجبات الكفائية والعبـادات الجماعية، مثل الزكاة والتكافل الاجتماعـي، والجهاد وحمايـة الدولة، وصيانة الحق العام وحفظ المـوارد العامة، وتكامل الأدوار وغيـر ذلك ، قـال تعالـى : ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢) ، فـاذا اجتمع الالتزام الفردي مع الالتزام الجماعي تصبح الطريق سالكة نحو تحقيق السعادة المطلوبة.

ثانياً: البعد الدنيوي والبعد الأخروي:[1]

العقيـدة الإسلامية تقـرر أن الحياة الحقيقية طويلة وممتدة و ليسـت مقتصرة على الحياة الدنيـا التـي نعيشها كما يعتقد الماديـون، وإنما هي مقدمة لحياة أخرى طويلـة أبدية في الآخرة، ولذلك جـاءت الأحكام والأوامر والنواهي لتنظيم الحياتين معـاً بشكل متناسق ومتكامل، ويترتب على ذلك أن السعادة متعلقة بهما معاً وتكتمل من خلال إتمام متطلبات الحياة الدنيوية والأخروية امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن

(١) الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ص ٤٦٠.

كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾ (سورة القصص: ٧٧).

ولذلك يقول ابن رشد : اتفاق الأدلة الشرعية والبراهين العقلية على إقرار السعادة الدنيوية والأخروية[١].

والسعادة من الكلمات الجامعة للخيرات، المشعرة في الدنيا بالسعة وفي الآخرة بعلو الدرجات[٢].

ومما يجدر ذكره في هذا السياق أنه لا تعارض بين تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، بل هما متكاملتان ، وتقومان على أصل الإيمان وحسن الاستقامة على الصراط السوي.

قال تعالى : ﴿ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾ (الأعراف: ٣٢).

ومن الغريب جداً ما ذهب إليه أحد الباحثين في موضوع السعادة عندما قال : وازدادت القضية غموضاً بعد أن أصبحت اللغة الأدبية بداء من الفترة الإسلامية معبرة عن الأفكار الدينية التي تربط حالة السعادة بالحياة الآخرة بينما الحياة الدنيا عابرة، ولا يهم كيف يقضي الإنسان أيامه[٣].

ثالثاً : البعد العقلي والبعد العاطفي والزينة والملذات المشروعة :

الأمر الآخر الذي يجب الالتفات إليه هو الموازنة بين العقل والعاطفة بمعنى لا بد من الاستناد إلى دور العقل في تحديد الرؤية للحياة من خلال الفكر والعلم والمعرفة، وسداد الرؤية والمقارنة بين الأشياء والموازنة بين الأمور من جانب، ومن جانب آخر لابد من مراعاة الأمور النفسية والوجدانية والعاطفية التي تعد جانباً مهماً من جوانب التعامل مع الحياة ومع الآخر، من الوالدين والأبناء والأرحام وذوي القربى والأصدقاء بما ينطوي عليه من حب وود وراحة نفسية وتقارب وجداني وتشابه نفسي، ويظهر ذلك بوضوح من خلال الخطاب القرآني الذي يتوجه إلى العقل والوجدان في آن واحد، ومراعاة حظوظ النفس والغرائز البشرية، مع تحكيم العقل والمنطق والنظر في العواقب دون إهمال الغرائز المركوزة بالنفس البشرية وضرورة اشباعها ضمن حدود الشرع والعقل.

رابعاً : البعد المادي والبعد الروحي (المعنوي):

كما أن الإسلام أقام توازناً جلياً بين البعدين المادي والمعنوي للحياة، فهناك حاجات مادية للجسد لا بد من إشباعها وتحقيقها مثل الغذاء والشراب والصحة والسكن والمتعة الجنسية

(١) مهدي الهام ، السعادة بين الفارابي وابن رشد، رسالة ماجستير بإشراف- زروخي الدراجي ، ص:٢٩.

(٢) السفاريني، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، ج١ص٣٥١.

(٣) العجمي: خطاب السعادة ؛ المصادر والآليات والتداخلات ص٢٤.

والراحة البدنية وهناك أيضاً جانب آخر لا يقل مكانة عن الأمور السابقة المتمثلة بالكرامة والإحساس بالاحترام والتقدير وما يتعلق بمنظومة القيم النبيلة التي تجعل للإنسان مكانة جيدة في محيطه الاجتماعي، وقد لخص الأصفهاني ذلك بقوله:

ثم السعادة الدنيوية ثلاثة أضرب: سعادة نفسية وبدنية وخارجية، كذلك الشقاوة على هذه الأضرب[1].

وبعد استجلاء هذه الأبعاد والوجوه المختلفة نذهب إلى تعريف السعادة على نحو يشملها جميعاً ولا يقتصر على وجه دون وجه، ولا ينحصر بجانب على حساب الجوانب الأخرى، بمعنى أن السعادة تشمل الفرد والمجتمع، وتشمل الدنيا والآخرة وتشمل العقل والنفس ولا تغفل الجوانب المادية والمعنوية كذلك.

التعريف المختار

بعد هذه الجولة الواسعة لدى علماء النفس والاجتماع والفلاسفة والوقوف على الأبعاد المتعلقة بهذا المفهوم، يمكن أن تختار تعريفاً معاصراً يتسم بالشمول على النحو الآتي :

السعادة : هي الشعور بالرضا والغبطة القائمة على معرفة الله ، وتزكية النفس بالفضائل، والتمتع بالأمن والحرية والكفاية وامتلاك القوة على التغيير والتجديد والسير على طريق الحق في مجتمع متراحم تسوده العدالة .

ولعل أحسن تعبير عن السعادة هو «الحياة الطيبة» الوارد في قوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ﴾ (النحل: ٩٧).

ومما يؤكد ذلك أن بعض علماء النفس الإيجابي أن السعادة Happiness ، والحياة الشخصية الطيبة SWB being – well Subjective مصطلحان مترادفان[2].

وهذه السعادة تظهر في وجوه وتصرفات السعداء؛ «لأن ما يحصل في النفس من الانفعالات يظهر أثره، كما يقول ابن عاشور[3]، قال تعالى في وصف المؤمنين يوم القيامة: ﴿ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴾ (المطففين: ٢٤). أي أن سعادتهم أكسبتهم نضرة في وجوههم».

بعض مشتملات التعريف:

السعادة حتى لا تكون زائفة ولا عارضة فهي مستمدة من المعرفة ورأس المعرفة معرفة الله.

السعادة لا تتم ولا تكتمل إلّا بتزكية النفس، والجمع بين العقل والوجدان.

---

(١) الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ص ٤٦٠.

(٢) أحمد محمد عبد الخالق، سليمة حموده، فارس زين العابدين، السعادة وارتباطها بالحياة الطيبة والتدين لدى عينة من طلبة الجامعة في الجزائر، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد ٣١ ديسمبر ٢٠١٧،ص٢٣٥.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنويرج٢٩ ص ٣٥٣.

المضامين الرئيسية للسعادة حرية وقوة وإرادة وتمكين وكفاية.

السعادة تكون بحمل رسالة التجديد والتغيير والإصلاح.

السعادة فردية وجماعية في الوقت نفسه.

فالسعادة إشباع نفسي وعاطفي ومعرفي وارتواء مادي ومعنوي وتمكين فردي وجماعي وعمل رسالي قيمي نبيل.

المبحث الثاني

السعادة ومقاصد الشريعة

المطلب الأول: تعرف مقاصد الشريعة :

عـرف العلماء المعاصرون المقاصد بعدة تعريفـات كلها تدور حول ذات المعنى فقد عرفها ابن عاشور بقوله:

مقاصـد الشريعة العامة هي المعاني والحكـم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة[١].

وعرفهـا علال الفاسي بقوله: المراد بمقاصد الشريعـة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها[٢].

وقـد جمـع الزحيلي بيـن التعريفين فقـال: هي المعانـي والأهـداف الملحوظـة للشرع في جميـع أحكامـه أو معظمها، أو الغاية من الشريعة والأسرار التـي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها[٣].

وقـد ثبت بالاستقـراء أن المقصد العـام للشريعة بكلياتها وجزئياتها هـو مصلحة الإنسان بجلـب نفعه ودفع الضر عنه، أي بجلب المنافع ودفع المفاسد، وفي هذا يقول الشاطبي: والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد[٤].

ويقول العز بن عبد السلام:

مـن تتبع مقاصد الشرع من جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفـانٌ بأن هذه مصلحةٌ لا يجوز إهمالهـا، و أن هذه مفسدةٌ لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماعٌ ولا نـصٌ ولا قياسٌ خاصٌ فإن فهم نفْس الشرع يوجب ذلك[٥].

---

(١) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ص.

(٢) علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها، ص٧.

(٣) الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج٢ ص١٠١٧.

(٤) الشاطبي: الموافقات، ج٢ ص١٢.

(٥) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام،ج٢،ص١٦٠.

وفي هذا السياق فإن المقصد الأسمى لرسالة الإسلام ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

ويقول ابن القيم : إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والميعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها[١].

المطلب الثاني: مراتب مقاصد الشريعة

والسؤال هنا بعد شرح مفهوم السعادة وتعريف المقاصد، هل هي من مقاصد الشريعة؟ وللإجابة على هذا السؤال من خلال استعراض مقاصد الشريعة المتفق عليها عند الفقهاء كانت على النحو التالي[٢] :

أولاً : الضرورات، التي تتمثل بما لا تقوم الحياة إلّا بها، وإذا فقدت اختلت الحياة وفسدت، ومن خلال استقراء الفقهاء وجدوها خمسة أمور[٣] :

الدين

النفس

العقل

النسل

المال.

وحفظها يكون من جانب الوجود بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، ومن جانب العدم بما يدرأ عنها الخلل الواقع أو المتوقع فيها كما بين الشاطبي.

ثانياً: الحاجيات وهي كل ما يؤدي إلى رفع الحرج وزوال المشقة عن العباد ويتم التمثيل عليها بالرخص[٤].

ثالثاً: التحسينات : وهي كل ما يليق بالإنسان من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، ويمثل لها بالطهارة وجميل اللباس وأطايب الطعام والرائحة الزكية والترفيه البريء[٥].

يقول ابن عاشور: والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى

(١) ٤٤ ابن القيم: إعلام الموقعين،ج٣،ص١١.

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه،ج٢ ص٧٩، الشاطبي: الموافقات، ج٢ ص١٦.

(٣) الغزالي:المستصفى،ج١ ص١٧٤، الشاطبي: الموافقات، ج٢ ص١٨.

(٤) الشاطبي: الموافقات، ج٢ ص٢١.

(٥) الشاطبي: الموافقات، ج٢ ص٢١.

تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج بها أو في التقرب منها[١].

وجاء الترتيب بحسب قوة الأثر في وجود الإنسان وحفظ نفسه وعقله ونسله وماله، ودفع الضرر والفساد عنه في معاشه ومعاده.

لم يتم ذكر السعادة في المقاصد بحسب الاستقراء الذي قام به الجويني والغزالي والشاطبي ومن جاء بعدهم، لكن الأدلة الصريحة من القرآن والسنة تدل بوضوح أن السعادة هي المقصد الأعظم لرسالة النبي محمد ﷺ ولكل التشريعات الإسلامية.

لأنه إذا تحقق للإنسان حفظ دينه ونفسه وعقله ونسله وماله فهذه لعمري سعادة لا تعدلها سعادة، والمجتمعات التي تتحقق فيها تلك المقاصد الضرورية ومكملاتها أسعد المجتمعات وأكثرها بهجة.

وإذا كانت سعادة الإنسان ليست مقتصرة على لذاته المادية ولا هي منحصرة في حياته الدنيا فإن الشريعة جاءت بنظام يكفل له سعادته في الدنيا والآخرة[٢]، سعادته في الدنيا بالحياة الطيبة وراحة البال وطمأنينة الوجدان، وبالفوز بالجنان يوم القيامة، وقد لخص البوطي هذا الكلام بقوله:

والإنسان ينتظر السعادة الأخروية سواء المادية منها أو الروحية بنفس الهوى والشهوة التي ينتظر بها السعادة الدنيوية ما دام أنه آمن بالحياة الآخرة إيماناً لا شك فيه[٣].

فالسعادة ليست مقصداً مستقلاً منفصلا عن بقية المقاصد بل هي مقصد المقاصد وغاية الغايات، فالشريعة الإسلامية إنما جاءت لتحقيق سعادة الإنسان الدنيوية والأخروية، ولابن مسكويه عبارة بديعة نقلها عن أرسطو طاليس[٤] تلخص الموضوع حيث يقول: وأما السعادة فلأنها أمر إلهي وإنما تفعل الأشياء كلها لأجلها فهي كذلك أيضا ممجدة. فعلى هذا الأمر ينبغي أن لا تمدح السعادة لأنها أجلّ من كل مدح بل نمجدها في نفسها وتمدح الأمور كلها بها وبقدر قسطها منها[٥].

المطلب الثالث: السعادة مقصد شرعي أصيل

ومن الأدلة على أن السعادة هي مقصد شرعي ما يأتي:

قوله تعالى: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ۝٢﴾ (طه: ١-٢). لأنه ما كان نفي الشقاء إلّا من أجل تحقيق السعادة واتمامها؛ فالشريعة جاءت للسعادة لا للشقاء.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص ٣٠٧.

(٢) انظر خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية في ضوابط المصلحة للبوطي ص ٤٤.

(٣) البوطي، ضوابط المصلحة ص ٥٨.

(٤) أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ص٣٤٩.

(٥) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص ١١٤.

وقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)

ولا يكـون الرسول رحمـة إلاّ إذا كانت شريعته وافية بمصالح العبـاد متكفلة بسعادتهم، فلا سعادة مع فوات المصالح[١].

وفـي هـذا يقول النيسابوري: ولا مطلوب أجل من سعادة الدارين فكل من كان وسيلة إلى نيل هذا المطلوب على الوجه الأتم الأكمل كان وجوده رحمة من الله للطالب المتحير وما ذاك إلا خاتم النبيين[٢].

قوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ ﴾ (هود: ١٠٨).

فالفـوز بالجنان هـو المقصد الأسنى الذي يسعد إليه كل عاقـل، وهو المقصد الذي جاءت لأجله الشريعة المطهرة.

وقال تعالى : ﴿ يَوۡمَ يَأۡتِ لَا تَكَلَّمُ نَفۡسٌ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ فَمِنۡهُمۡ شَقِيّٞ وَسَعِيدٞ ﴾ (هود: ١٠٥).

فالشقي لمن تنكب الشريعة وأحكامها، والسعيد من استجاب لها وعمل بمقتضاها.

قولـه تعالـى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ (البقـرة: ١٨٥). وكذلك قوله : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ ﴾ (الحج: ٧٨).

فاليسـر ورفع الحرج ما هو إلاّ عين السعادة وجوهرهـا، إذ لا سعادة مع الحرج والعنت؛ لأن الحـرج هـو الضيق[٣]، وأصعب أنواعه هـو الضيق الذي يلحق بالنفس قـال تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا ﴾، وضيق الصدر مضاد السعادة.

وهنـا يتبادر السؤال حول موقع السعـادة وترتيبها في المقاصد، والحقيقة الماثلة للعيان في هـذا السيـاق، أن السعادة تعد الإطـار الأوسع لكل المقاصد بجميع مراتبهـا، وتدخل فيها جميعاً، بمعنـى أن تحقيق السعادة يقتضي توفير الضرورات المتمثلة بحفظ النفس والعقل والنسل والمال وكذلـك تدخل في مقصد الحاجيات لأن من مقتضيات السعـادة رفع الحرج والمشقة عن العباد، امتثالاً للقاعدة : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا ﴾ (البقرة: ٢٨٦). وجاءت التحسينات ليكتمل معنى السعادة، ويصل إلى أعلى مراتبها.

لذلـك وجدنـا أن الأصوليين قرروا أن غاية أصـول الفقه هي الوصول إلـى الحكم الشرعي وغايـة الحكم الشرعـي ومقصده النهائي هو سعـادة الإنسان في الدنيا والآخـرة، وفي هذا يقول

(١) البوطي ، ضوابط المصلحة ص ٧٥.

(٢) النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان ج٥ص ٥٨.

(٣) الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ص ٤١٠.

الآمـدي: وأما غاية علم الأصول، فالوصول إلى معرفـة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية[١].

وقد اتفق العلماء على أن المشقة ليست مقصداً من مقاصد الشريعة ولا مقصداً من مقاصد العبادة بكل أشكالها ومراتبها[٢]، بل كانت «السماحة أول أوصافها وأكبر مقاصدها» كما يقول ابن عاشور[٣].

أعظـم الأمور خطـراً وقدراً وأعمها نفعاً ورفداً ما استقام به الدين والدنيا وانتظم به صلاح الآخرة والأولى؛ لأن باستقامة الدين تصح العبادة، وبصلاح الدنيا تتم السعادة[٤].

كما اتفق الفقهاء على أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم وكل ما يجلب الضرر وهذا هو مضمون السعادة على وجه الإجمال والتفصيل.

وإذا كانت المقاصد في هذا الوجود نوعان مقاصد الشارع ومقاصد المكلف[٥]، فإن السعادة يتطابـق فيها المقصدان، مقصد الشـارع من الشريعة وأحكامها الذي هـو مصلحة الإنسان وهو تحقيـق سعادته الدنيوية والأخرويـة، ومقصد المكلف وغايته الذي هو السعـي نحو تمام السعادة والهناء[٦].

فالسعـادة مقصود قصد الغايات لا قصد الوسائل، وقد بين الفارابي هذا الأمر بشكل دقيق حيث يقول: إن السعادة تؤثر لأجل ذاتها ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها، فتبين من ذلك أن السعادة هي آثر الخيرات وأعظمها وأكملها[٧].

ما أحد إلا وهو فازع إلى السعادة يطلبها بجهد ولكن كثيراً ما يخطئُ فيظن ما ليس بسعادة في ذاته أنه سعادة فيغتر بها فيكون كالموصوف[٨] بقول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا ﴾ (النـور: ٣٩). وبقولـه تعالـى: ﴿ مَّثَلُ

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ج١ص ٧.

(٢) يقول العز بن عبد السلام : وقد علمنا من موارد الشرع ومصادره أن مطلوب الشرع إنما هو مصالح العباد في دينهم ودنياهم، وليست المشقة مصلحة، بل الأمر بما يستلزم المشقة بمثابة أمر الطبيب المريض باستعمال الدواء المر البشع، فإنه ليس غرضه إلا الشفاء. قواعد الأحكام،ج١ ،ص٣٢.

(٣) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة، ص ٢٦٨.

(٤) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ١٣.

(٥) يقول الشاطبي: المقاصد التي ينظر فيها قسمان أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف. الموافقات، ج٢ ص٧.

(٦) يقول الفارابي: إن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان. رسالة التنبيه إلى سبيل السعادة ، تحقيق سحبان خليفات، ص١٧٧.

(٧) يقول الفارابي: إن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان. رسالة التنبيه إلى سبيل السعادة ، تحقيق سحبان خليفات، ص١٧٩.

(٨) الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص ٦٥.

﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡۖ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٖۖ لَّا يَقۡدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيۡءٖ﴾ (إبراهيم: ١٨).

فالنعم الدنيوية إنما تكون نعمة وسعادة متى تم تناولها على ما يجب وكما يجب، ويجري بها على الوجه الذي لأجله خُلق، وذلك أن الله جعل الدنيا عارية ليتناول منها قدر ما يتوصل به إلى النعم الدائمة والسعادة الحقيقية[١].

ابن خلدون: أنّ الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنّها كلّها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا﴾ (المؤمنون: ١١٥)، فالمقصود بهم إنّما هو دينهم المفضي بهم إلى السّعادة في آخرتهم.

وتعد السعادة مقصداً شرعياً عظيماً بكل تعريفات السعادة ومفاهيمها وجزئياتها:

فعلى الصعيد المادي تدعو الشريعة إلى تحقيق حد الكفاية للإنسان بتوفير الغذاء والماء لحفظ النفس، وتحريم قتل النفس عدواناً وظلماً، كما تأمر الشريعة بتوفير العلم والمعرفة من أجل حفظ العقل، وتحريم كل ما يغيب العقل ويقلل من دوره، كما تأمر الشريعة بحفظ النسل وامتداد الذرية من خلال الزواج وإقامة مؤسسة الأسرة لحفظه ورعايته، كما تأمر بحفظ المال وكسبه بالحلال وإنفاقه بالحلال.

وعلى الصعيد المعنوي تأمر الشريعة بتحقيق العدل ونفي الظلم وحفظ كرامة الآدمي وحريته وإطلاق إرادته، وتحريم إهانته وسبه وشتمه وقذفه وغيبته وتحريم السخرية منه والحط من قدره، وتأمر بالرفق والتواضع والتسامح والتعاون والتكافل، يقول أبو حيان التوحيدي: السعادة مربوطة بأمرين: التعظيم لله والشفقة على خلقه[٢].

كما ترتقي الشريعة بأوامرها ووصاياها لتحقيق معاني الجمال[٣] الذي يضفي على الحياة رونقاً وبهاءً ورفعة، مثل الأمر بالنظافة والطهارة وأخذ الزينة وجمال المظهر إلى جانب جمال المخبر والجوهر[٤]، من أجل اكتمال السعادة بكل معانيها[٥].

كما يتحقق مقصد السعادة على صعيد الفرد وعلى صعيد الجماعة أيضاً، من خلال التعارف

---

(١) الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص ٦٥.

(٢) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير ج٩ ص ٢٨٦.

(٣) وقد وردت آيات عديدة تبين أن للمخلوقات كما بين الرازي مقاصد أساسية كالأكل والشرب والإبصار وغيرها ومقاصد تبعية كالزينة والجمال، فالجمال والزينة من المقاصد التبعية التي تدل على أهمية الزينة وأثرها النفسي على الإنسان، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ جَعَلۡنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجٗا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗ﴾ النحل: ٨، وقال تعالى واصفا الإبل بعد أن بين فوائدها الضرورية: ﴿وَلَكُمۡ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسۡرَحُونَ﴾ النحل: ٦، فالبعد الجمالي معتبر كالبعد الضروري .

(٤) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ الأعراف: ٣١.

(٥) يقول الرازي: إن الأمور التي أنعم الله بها على عباده منها ضرورية ومنها نافعة والأول للحاجة والثاني للزينة. الموافقات، ج٢ ص٢١.

والتعاون والنفقات والصدقات وتحقيق التكامل الاجتماعي بلا منّة، وهذا يقودنا إلى الاستنتاج بأن الشريعة تحقق السعادة كما وردت عند علماء النفس والاجتماع وعند الفلاسفة وأصحاب المنهج العقلي، وكذلك عند أهل الإيمان ومعرفة الله.

ويتجلى مقصد السعادة للإنسان بصفة الإنسانية أولاً[1]، سواء أكان مؤمناً أو غير مؤمن من خلال الاعتراف ببشريته وآدميته وغرائزه ورغباته المرتكزة في فطرته وأصل خلقته.

فالشريعة لا تصادم الفطرة الإنسانية[2] وما جبلت عليه، بل اعترفت بها وأقرت بوجودها وضرورة إشباعها، ولكن ضمن الضوابط التالية:

أولاً: أن يتم ذلك بطرق صحيحة وسليمة قائمة على العلم والمعرفة، لا يكون فيها اعتداء ولا ظلم ولا حيف، وأن يجتنب الخبائث والمحرمات ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ثانياً: أن لا ينتج عن اكتسابها الحاق الضرر بالنفس ولا بالآخرين بمعنى أن لا يبني الفرد سعادته على حساب شقاء الآخرين ويتم تلخيص ذلك بالحديث «لا ضرر ولا ضرار[3].

ثالثاً: أن يتم ذلك بلا إسراف ولا تبذير ولا هدر لموارد الطبيعة، وإنما بقدر حاجته وهذا مأخوذ من الآية: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٣١).

وقد قال تعالى في هذا السياق: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ (الأعراف: ٣٢).

وقد ورد في الحديث عن سيدنا محمد أنه نهى النفر من أصحابه الذين عزم أحدهم على قيام الليل كله وعزم الآخر على صيام الدهر كله، وعزم الآخر على اعتزال النساء أبداً، وأمرهم أن يصلوا ويرقدوا، ويصوموا ويفطروا ونهى عن عدم الزواج فقال لهم: «أَمَا واللَّه إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّه وأَتْقَاكُمْ له، لَكِنِّي أَصُومُ وأُفْطِرُ، وأُصَلِّي وأَرْقُدُ، وأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فمَن رَغِبَ عن سُنَّتي فليسَ مِنِّي»[4].

المراد أن التكاليف جاءت ميسرة ضمن طاقة الإنسان وقدرته وما شادَ الدين أحد إلّا غلبه، كما جاء في الحديث (إنَّ الدين يسر ولن يشاد الدين احد الا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة).٧٤

---

(١) وهذا الذي حمل المفكر السويسري مارسيل بوازار على تأليف كتابه الموسوم بـ «إنسانية الإسلام».

(٢) وقد تحدث عن هذا الموضوع الطاهر بن عاشور تحت عنوان: ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة. ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص ٢٥٩.

(٣) حديث حسن، رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً، وقال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط مسلم.ابن رجب: جامع العلوم والحكم، تحقيق الأرناؤوط ص ٢٠٧.

(٤) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب الدين يسر وقول النبي ﷺ: أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة، حديث رقم ٣٩.
٧٤ البخاري: كتاب الإيمان باب الدين يسر ج١ ص ٢٣

فالجمع بين الروايات في العبادات والتكاليف والنظر في مقاصد الشريعة يتبين بما لا يدع مجالاً للشك أن الله عز وجل يريد لعباده أن يكونوا سعداء في دنياهم وسعداء في آخرتهم.

والقصة الأكثر وضوحاً ما حدث مع الصحابي (أبي إسرائيل) الذي رآه الرسول ﷺ يقف في الشمس ولا يكلم أحداً، فسأل الرسول: ما بال أبي إسرائيل، قالوا: يا رسول الله نذر أن يقف في الشمس ولا يستظل ولا يجلس ولا يكلم الناس ولا يأكل ولا يشرب، فقال لهم: مروه فليجلس وليستظل وليكلم الناس وليتم صومه، ولا حاجة لله في شقائه.

فشقاء النفس ليس طريقاً لإرضاء الله، والله لم يتعبدنا بالشقاء. ونفي الشقاء يكون إثباتاً للنقيض، ونقيض الشقاء هو السعادة مما يؤكد على أن السعادة مقصداً وغاية مؤكدة بالنصوص والقواعد العامة والمبادىء الراسخة للشريعة.

لذلك يرى الغزالي أن الاعتدال بين قوى النفس المختلفة يؤدي إلى تمام السعادة، إذ يقول: تمام السعادة مبني على ثلاثة أشياء: قوة الغضب، قوة الشهوة، قوة العلم، فيحتاج أن يكون أمرها متوسطاً[1].

وقد أمر الله تعالى بالعدل والإحسان جميعاً والعدل سبب النجاة فقط وهو يجري من التجارة مجرى رأس المال والإحسان سبب الفوز ونيل السعادة[2].

(١) الغزالي:، كيمياء السعادة ص ١٣٠.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ج٢ ص ٧٩.

المبحث الثالث

أسباب السعادة وكيفية تحققها من وجهة نظر العلماء المسلمين

بعـد أن وقفنا على مفهوم السعـادة عند العلماء المسلمين، وأنها من مقاصد الشريعة، لا بد من معرفة أسباب وكيفية الحصول عليها عندهم ومن أهمها :-

أولاً: الإيمان بالله تعالى[1] فأول درجات السعادة تتحقق بالتعرف على خالق الكون والإنسان والحيـاة، ويأتي ذلـك تأسيساً على أن الذي خلق الإنسان هو القـادر على معرفة ما يسعده، والذي خلـق الكون والموجودات جميعاً وهيأ أسباب الحياة يعلم تمام العلم العلاقة الطبيعية بين الإنسان والكـون ومـا يحيط به مـن موجودات قـال الله تعالـى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴾ (طه: ١٢٤).

فـلا سعادة أصلح من العرفـان والإيمان وطاعة الرحمن، ولا شقاوة أقبح من الجهل بالديان والكفر والفسوق والعصيان[2].

يقـول الغزالي: اعلم أن سعادة كل شيء ولذته وراحتـه تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له؛ فلذة العين في الصور الحسنة، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة، وكذلك سائر الجوارح بهـذه الصفـة. ولذة القلب خاصة بمعرفـة الجوارح بهذه الصفة. ولذة القلـب خاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى لأنه مخلوق لها[3].

الإيمـان بالله يرشد الإنسان لأن يكون منسجماً مع الكـون ونواميسه وسننه، فلا تصادم ولا تناقض ولا تعارض بينهما، ويؤخذ ذلك من معنى تسخير ما في الكون لخدمة الإنسان.

قـال تعالـى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية: ١٣).

الإيمـان بالله يشكل بوابة واسعة على جملـة من المفاهيم العديدة والمضامين الكبيرة ذات العلاقة بوجود الإنسان وحياته ودوره في الحياة وما يسعده ويبعد عنه الشقاء.

الإيمـان بالله يجعـل الإنسان ملتزماً بأوامـره ونواهيه التي ما جـاءت إلّا لتحقيق مصلحته. بطواعية ورضى وتسليم قائم على تمام الثقة بعناية الله به.

الإيمـان يمد الإنسـان بالقوة والمكنة على مواجهة مصاعب الحيـاة لأنه يعلم تمام العلم أن الأمر كله بيد خالق الكون والإنسان والحياة.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنويرج٢٩ ص ٣٥٢.

(٢) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام،ج١،ص٨.

(٣) الغزالي، كيمياء السعادة ص ١٤٠.

يقول الغزالي: وإنما السعادة كلها في أن يملك الرجل نفسه والشقاوة في أن تملكه نفسه[1].

الإيمان بالله يرزق الإنسان الوضوح في الإجابة على الأسئلة الكبرى التي تحير الإنسان مثل: من خلقه؟ ولماذا؟ وإلى أين؟ وما هو دوره؟ فينقذه من دوامة الشك والحيرة والقلق، أي يمنحه الأمن النفسي الذي هو تمام السعادة، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ (الأنعام: ٨٢).

الإيمان يشعر الإنسان بالسيادة والتكريم والتفضيل على بقية المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾ (الإسراء: ٧٠).

الإيمان يعطي الإنسان الشعور بالمسؤولية ويمنحه حياة ذات قيمة وهدف ورسالة ومعنى ومضمون نبيل ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾ (البقرة:٣٠)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾ (الأحزاب: ٧٢).

الإيمان يشعر الإنسان بالراحة والطمأنينة في كل ما يواجهه في الحياة بأنه لا يخرج عن قضاء الله وقدره وحكمته وإرادته ومشيئته بعد أخذه بالأسباب فلا تذهب نفسه حسرات على ما فات.

الإيمان يمنح الإنسان الشعور بالأمل الفسيح والتفاؤل والإيجابية والعزيمة المستمدة من وعد الله والإيمان بقدرته وقوته.

ثانياً: العبادة ودوام الصلة بالخالق الكريم

الإيمان بالخالق الكريم للإنسان والحياة والكون، يؤدي قطعاً إلى صلة الإنسان مع خالقه، ليستمد منه العون والتوفيق والسداد والهداية إلى الحق والصواب، ومن أجل شكر الله على نعمه وعطائه ورحمته بخلقه.

إن التوجه لله بالعبادة والطاعة والشكر يشعر الإنسان بالقوة والعزة، وأنه يعيش بحفظ الله وعنايته، مما يصبغ عليه فيضاً من الرضى والأنس وإزالة الخوف، وليس هناك أكثر سعادة للمرء الذي يستند إلى القوة العظمى التي ليس فوقها قوة، وأنه يرجو ويدعو من بيده الأمر كله وهو مقدر الأقدار وبيده القلم والكتاب، ولا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه.

ومن هنا يأتي فهم قول الله في كتابه: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦).

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ج٣ص ٨٥.

والعبـادة اسم يطلق على كـل ما يرضي الله من أقوال و أفعـال[1]، والعبادة تعبر عن امتثال العبـد لربـه قولاً وفعـلاً ومقصداً في علاقته مع نفسـه ووالديه وأسرته وأهل بيتـه ومن حوله ومع المجتمع والكون كله، فالعبادة تزكي النفس وتزينها بالفضائل، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ ﴾ (الرعد: ٢٨).

لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن الله غني عن عبادة العباد، ولا تزيد في ملكه ولا تنقص، وإنما العبادة في جوهرها لتحقيق مصلحة العباد في الدنيا والآخرة، وأن العبادة تنعكس على المرء قوة وعزة وسكينة وطمأنينة وسعادة، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (المنافقون: ٨).

فالعبـادة تزيـد المؤمـن إيماناً فيـزداد يقيناً وتوكـلاً علـى الله فيرفع من سويتـه النفسية والمعنويـة، ويجعلـه قوياً وعزيـزاً مترفعاً عن الدنيـا لا يخاف من أحد سـوى الله، ولا يرجو أحداً غيـر الله، ولا يخضـع لجبروت ولا يضعف أمام سلطان غيـر الله، وهذا من أسس درجات السعادة وأعذبها مذاقاً وأجملها منظراً وأفضلها ثمرة.

ثالثاً: توافر ضرورات الحياة وحاجاتها للفرد التي لا يمكن الاستغناء عنها ولا تقوم الحياة إلّا بها، وتشمل كل ما يقيم وجود الأنفس ويحفظها، من طعام وغذاء وحياة صالحة للشرب وكل ما يرفع الحرج والضيق وكل أشكال العسر في الحصول على الرزق والعمل للأفراد وعائلاتهم، وهذا يقتضي توفير فرص البحث عن الرزق في الأرض وما تنتجه من مختلف أنواع المزروعات والثمار، وكذلـك توفير ما يحتاجه الإنسان من غذاء بالاعتمـاد على الحيوانات وما تنتجه من ألبان ولحوم ومشتقـات غذائية عديدة، وما يتاح للإنسان من الاستفادة مـن عمل يده، وما تقتضيه الحياة من الضرب فـي الأرض والتجارة فيها وإجراء العقود والمعاملات، وهـذا يحتم على الدولة وأصحاب السلطـة العامـة تهيئة البيئة التي تزيد الإنتـاج، ورفع منسوب نصيب الفرد مـن الإنتاج الإجمالي من أجل زيادة الرفاه ومحاربة الفقر والعوز والحرمان ومن أجل ذلك وضعت الشريعة التشريعات العادلـة والقوانيـن الناظمة للحياة الجماعيـة، وضمان الحقوق وعدم الاعتـداء والتعسف، ووضع ضوابـط التعامل مع المال والملكية بطريقة عادلة ومنضبطة وقد توسع الاسلام في هذه السياسة على نحو غير مسبوق من أجل الوقاية من المنازعات حول المال، ومعالجة حدوثها فيما لو وقعت، حتى لا تكون سبباً في تنغيص السعادة لدى الأفراد والمجتمع.

رابعاً: توفير الأمن للفرد والمجتمع[2]

وقـد اعتبـره الماوردي أحـد القواعد الست التي تصلـح بها الحياة الدنيـا، وبصلاح الدنيا

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج١٠ص ١٤٩.

(٢) يقول الماوردي: قال بعض الحكماء، الأمن أهنأ عيش. أدب الدنيا والدين، ص ١٤٢.

يسعد الإنسان[1].

والمقصود بالأمن هنا بمعناه الشامل، لأن الأمن عبارة عن ناتج منظومة متكاملة تتعلق بسير حياة الأفراد والمجتمعات على مجمل الأصعدة وفي مختلف المجالات، فهناك: الأمن على النفس والعرض والكرامة، والأمن الغذائي، والأمن الصحي، والأمن الفكري والأمن الاجتماعي والاقتصادي.

من أكثر الأسباب تعلقاً بالسعادة وجوداً وعدماً، هو الأمن لأن انعدام الأمن يشكل منغصاً للحياة، ويسهم في انعدام السعادة حتى لو توافرت العوامل الأخرى، وفي هذا يقول الماوردي: ليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة، وقد قال بعض الحكماء، الأمن أهنأ عيش[2].

ويفهم هذا من قول الله عز وجل: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ (قريش: ٣-٤).

وعلى الدولة وأصحاب السلطة وكل أصحاب المسؤولية العامة بكل درجاتها العمل على إزالة الخوف داخل المجتمعات[3].

ومن أكثر الإشارات وضوحاً إلى أهمية معيار توافر الأمن للأفراد في المجتمع، ما ذكر في الرواية عن الرسول عندما قال: والله ليتمن هذا الأمر، حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت، لا يخاف إلا الله، أو الذئب على غنمه، ولكنكم تستعجلون[4].

وكأن الحديث هنا يشير إلى معنى التمام والكمال في استقرار الرسالة الجديدة وسيادتها على الأرض، التي تتمثل بإرساء الأمن في كل الأنحاء حتى البعيدة منها أو في الفيافي والصحارى، بحيث لو سافرت المرأة هذه المسافة الطويلة لوحدها لا تشعر بالخوف ولا تشعر بالتهديد على حياتها وممتلكاتها وتحقيق مبتغاها.

الحديث النبوي القائل: من أصبح منكم آمنا في سربه معافى في جسده عنده قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا[5].

وكأن الحديث اختصر بثلاث مرتكزات: الأمن الغذائي والأمن الصحي والأمن المجتمعي.

وفي هذا السياق وضع الإسلام نظام عقوبات صارماً وقاطعاً من أجل وضع حد للفوضى، وقطع دابر الفتنة التي تحول دون استقرار المجتمعات وتحقيق أمنها، حيث أن السعادة لا تتحقق

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ١٣٣.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ١٤٢.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص٤٠، الجويني: غياث الأمم ص٢٢.

(٤) رواه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم ٣٦١٢.

(٥) رواه الترمذي في أبواب الزهد، حديث رقم ٢٣٤٦، وقال عنه: هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث مروان بن معاوية.

الاَ بتوفير الأمن الشامل بكل أبعاده.

خامساً: نشر الحريات

من أهم ما يدخل السعادة على النفوس أن تعيش بحرية تامة : حرية اختيار الدين والاعتقاد، حرية الفكر، حرية التعبير، حرية التنقل، حرية العمل، حرية التملك، حرية اختيار الزوج...الخ

إن نشر الحريات يعد من أعلى مؤشرات السعادة، لأنه ليس هناك أشد ضيقاً على النفس من الشعور بالاضطهاد وتقييد الإرادة، وليس هناك أشد مرارة من مرارة الكبت، وعدم قدرة الفرد على وقف الظلم والاعتداء الواقع عليه.

إن الحرية[٦] تعد من أعظم مقاصد الشريعة وأعلاها مرتبة، لأن الحرية من تمام إنسانية الإنسان وكمال آدميته، فالحرية هي جوهر كرامة الآدمي، وهي مرتبطة بالعقل وثمرة التفكير ولذلك أرى أن تكون الحرية إحدى المقاصد الضرورية للشريعة لأنها أهم وأعلى مرتبة من ضرورة المال بكل تأكيد، يقول السرخسي: لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة؛ ليكون بها أهلاً لوجوب حقوق الله تعالى عليه ثم أثبت له العصمة والحرية والمالكية؛ ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة، ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد المميز وغير المميز فيه سواء[٧].

وهذا ما نصت عليه المادة (١) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

وهذه المادة تكاد تكون بذاتها نص عبارة عمر بن الخطاب الخالدة: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟

الحرية تسبق الدين، وتسبق السلطة، لأن الدين يقوم على اختيار العقل والقلب ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وإذا انعدمت قدرته على الاختيار يبطل حقيقة الاعتقاد، كما أن السلطة وجدت من أجل حماية الحرية وصيانتها، والحرية منحة من خالق الإنسان، فقد أراده الله حراً من أجل إتمام عملية الابتلاء، واكتمال معنى عدل الله في المحاسبة والجزاء.

هذا يحتم على الدولة وسلطاتها أن تحفظ حريات الأفراد وأن تضع التشريعات والإجراءات الكفيلة بصيانتها وعدم الانتقاص منها.

---

(٦) الحرية في الإسلام ليست منفلتة وإنما منضبطة بضوابط الشرع وقيمه .. فينبغي أن تكون مرتبطة بالغاية التي شرعت من أجلها .. ويجب أن تكون موافقة لمقاصد الشريعة وقواعدها العامة.. وأن لا ينتج عن ممارستها ضرر يلحق بالذات أو بالآخرين.. وأن تكون ضمن حدود العقل والأعراف الصحيحة وملتزمة بالأخلاق والآداب العامة.

(٧) السرخسي: أصول السرخسي ج٢ ص٣٣٤.

سادساً : تسهيل الزواج وبناء الأسر الصالحة

قيام الأسرة على جسور الحب والمودة والرحمة تشكل إحدى طرق السعادة كما يقول القرآن الكريم: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم: ٢١).

تشير الآية بوضوح إلى جملة من المواضيع ذات الصلة الوثيقة بالسعادة والعمل على تحقيقها، وأولها: السكينة، وربما تكون طمأنينة النفس وسكينتها وزوال الوحشة عنها من أعظم مظاهر السعادة، وتدل الآية أن الزواج يمثل أحد السبل المؤكدة التي توصل إليها، من خلال الاستجابة إلى الفطرة المركوزة في النفس الإنسانية وحاجاتها الملحة إلى شخص قريب وقريب جداً إلى درجة الانصهار في نفس واحدة، روحاً وجسداً وعقلاً ووجداناً ومشاركة كاملة في الحياة والتعاون على مواجهة مصاعب الحياة.

كما ذكرت الآية المودّة والرحمة، وهما من أكثر ما يجلب السعادة إلى النفس البشرية، حيث جاءت المودّة من الود القائم على صدق العلاقة وطهرها، وإخلاص النفس إلى النفس إلى حد الإيثار والتفضيل على النفس، في ظلال من الرحمة الوارفة الممزوجة بالمتعة واللذة والاحترام والتقدير، وحسن المعاشرة وجمال المصاحبة، حيث يقول تعالى في موطن آخر : ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧).

إن الزواج ينشىء علاقة بين الزوجين ليس لها مثيل ولا شبيه بين أي شخصين آخرين، فهناك علاقة البنوّة والأبوّة والأخوّة والرحم والصداقة والجوار، لكن علاقة الزواج تشملها جميعاً ففيها القرب والحب والرأفة والتعاون والاحترام والمودّة، ولكن في الزواج أشياء أخرى تقويها وتدعمها وترسخها من خلال الانسجام الجسدي والتقارب الروحي والاندماج العاطفي بلا حدود ولا محرمات.

إن الزواج القائم على حسن الاختيار وصدق النوايا، وحسن المعاشرة، وصدق التعاون واتباع أوامر الله في ذلك وتتبع نصائح النبي يمثل أحد سبل السعادة[1] بكل تأكيد فليس هناك أرفع درجة في السعادة من العيش في أسرة مستقرة يسودها الحب والمودة وتغشيها الرحمة والسكينة وتبادل التعاون وتقديم الخدمة بروح إيجابية نقية وطاهرة وصادقة تخلو من الظلم والاستعباد والشك والخيانة والفحش والعدوان.

إن الزواج بوصفه طريقاً للتناسل وامتداد الذرية يشكل مظهراً آخر من مظاهر السعادة، لأن الإنسان الذي حُرم من نعمة الأولاد والذرية يشعر بأنه منقطع منبت، فيدخل إلى قلبه الحزن والأسى بينما يشعر بنعمة البقاء والامتداد من خلال رؤية نسله من بعده.

(١) يقول مايكل إرجايل : إن المتزوجين- بوجه عام - أكثر سعادة من العزاب. سيكولوجية السعادة، ص٢٨.

كمـا أن بناء الأسرة يشكل مشروعاً اجتماعياً واقتصادياً مهماً يحتاج إلى جهد وبذل وتحمل للمسؤولية، لكن هذا العبء وهذه المسؤولية تمنح الإنسان شعوراً بالسعادة من خلال شعوره بتحمل أمانة المسؤولية وإضافة المعنى الرسالي إلى عمله ووجوده في هذه الحياة.

إن كثيـراً مـن الأزواج يشعرون بمزيد من السعادة من خلال إضافـة دائرة أخرى من دوائر التقـارب الأسري، ولذلك نجد أن الأسر تحنو على صهرهم الجديد ويشعرون بالود والاحترام من خلال صلته بابنتهم.

هـذه المعاني لا تتناقض مع قول من يقول أن بعض حالات الزواج تسير نحو الفشل ويسودها الشقـاق والنزاع، لكن هذا يجري على سبيل القلة والنـدرة التي تعد أمراضاً اجتماعية تحتاج إلى عناية ومعالجة.

وما ينبغي علمه يقيناً أن الزواج طريق نحو السعادة إذا تم ذلك بمقاصده وضوابطه وأحكامه وآدابـه، وهذا الأمر يحتاج إلى تربية وتعليـم وتأهيل من قبل مؤسسات الدولة، ومن قبل مؤسسات المجتمـع المختصة، من أجل تحقيق ما يترتب على الزواج مـن سكينة وموّدة وحب ورحمة وتآلف وحسن معاشرة.

وأمـا الأهـل: فنعم العـون على بلوغ السعادة، فمـن كثر أهله وخالصوه، صـار له بهم عيون، وآذان، وأيـد، وقـد قال تعالـى حاكيًا عن لوط[1] عليه السـلام: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ (هود:٨٠).

سابعاً: البحث عن السعادة داخل الذات

المسلـك الصحيـح في البحث عن السعـادة هو أحد أسبابهـا بمعنى أن الإنسـان إذا سلك مسلكـاً خاطئـاً في البحث عن السعادة فلـن يجدها، وربما يكون أحـد المنغصات التي تحول دون تحقيقها وتصبح السعادة بعيدة المنال، ولذلك لا بد للمرء أن يفهم أن السعادة مركوزة في داخله وفي أعماق ذاته، فالسعادة لا توهب ولا تمنح، ولا يتم أخذها من أيدي الآخرين.

إذا عجز الإنسان عن تفجير ينبوع السعادة من داخله، فلن ينعم بها ولا تتحقق له ديمومتها، لأن مـن يمنحهـا يستطيـع منعها، ولذلك لا بـد للإنسان أن يحرص على أن يجعل سيـل السعادة متدفقـاً علـى الدوام من أعمـاق ذاته، لا يتحكم به الآخـرون، ولا يعتمد على الظـروف الخارجية المحيطة به.

ويؤثر ذلك أن الإنسان قد يعيش في قصر منيف ويتوافر له كل متطلبات الحياة، ولكنه يعيش الضيق والكبت الذي ينغص عليه عيشته، وتجد في المقابل من يعيش حياة بسيطة، ويحصل لقمة عيشـه بالكفاح والجد والعمل المتواصل، ومع ذلـك يشعر بالحرية والرضا والعزة التي تشكل لديه

(١) الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ١١١.

سعادة غامرة.

وفـي هذا السيـاق لا بد للمرء من فهم جوهـر السعادة أولاً، وأن يمتلـك مهارة البحث عنها فـي أعماقـه، وأن يمتلك القدرة علـى التمييز بين العناوين والمعاني التـي تجعله قادراً على تلمس الحقيقـة وسط المظاهـر الزائفة والأمور الشكلية بلا قيمة ولا مضمـون حقيقي، وهذا يحتاج إلى الاستناد إلى معرفة الله والإيمان به وما يتبع ذلك من إرشادات وتوجيهات عامة وخاصة.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ (طه:١٣١).

ومن أجل الحصول على السعادة الداخلية لا بد من امتلاك المهارات التالية:

مهارة التفكير العلمي التي تستند إلى المنهج العلمي الرصين القادر على تشخيص المشكلة، ومعرفة البدائل نحو الحل والقدرة على اختيار البديل الأفضل والقرار الصائب الموزون.

امتلاك طريقة تفكير متفائلة، ومحاربة الشعور بالعجز والإحباط، ومقارنة اليأس والقنوط، حيـث اعتبـر الله أن اليأس مـن الكفـر ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧).

تقديم الشكر والعرفان لكل من يستحق الشكر، لكل من يفعل خيراً، ولكل من يحسن التعامل مـع الناس والأشياء، ولكل من يلتزم بالقيم والأعـراف المجتمعية، ولكل من يحترم القانون، ولكل من يحافظ على الحق العام والمصلحة العامة.

التدريـب على التسامـح والتغافر، ونسيـان الإساءة مـن الآخرين وتنظيـف القلب من الغل والحقد والحسد والابتعاد عن خلق الكبت والحقد والغل.

قال تعالى ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت:٣٤).

يقـول الطبري: ادفع يا محمد بحلمك جهل من جهل عليك، وبعفوك عمن أساء إليك إساءة المسيء ، وبصبرك عليهم مكروه ما تجد منهم ويلقاك من قبلهم [١].

المبـادرة إلـى مساعدة النـاس والمسارعة في تقديـم الخدمة للمحتاجيـن، بمعنى البحث عـن المتعـة والراحة النفسية في تفريج كربات المكروبين وغـوث المنكوبين، والمسح على جراح المكلومين.

هنـاك توافق بين المصلحين والمفكرين على أن سعـادة الإنسان السوي المؤمن تكون على قدر بذله وعطائه، وأن قمة السعادة لديه في جعل الناس سعداء.

لقـد تجلى هذا المعنى في حيـاة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم حيث كان يتصدق بكل

(١) الطبري: الجامع لآي القرآن،ج٢١ص ٤٧١.

مـا يملك، وعندما سـأل عائشة عن الشاة التي تم ذبحها ، قال : ما بقي منها؟ قالت: ما بقي منها إلا كتفها قال: بقي كلها غير كتفها[1]، وهذا ما كان يفعله الصحابة وأهل الخير والصلاح.

وتفيـد بعض الأبحـاث أن العطاء وسيلة لنضـج الإنسان وعنصـر أساسي لـدوام سعادته، والعطاء له صور كثيرة وعديدة ضمن قدرة الإنسان واستطاعته.

فهناك المساعدة عبر إنفاق المال بالزكاة والصدقات.

المساعدة في إنشاء المبادرات والمشاريع التي تحقق النفع للعامة.

تقديم المساعدة بالجهد والسعي في حاجات القوم

إزالة الأذى عن الطريق وإبعاد الضرر عن المرافق العامة.

بـذل الوقـت عبـر الاستماع إلى همـوم الناس وحـل مشاكلهـم ، ومشاركتهم فـي أفراحهم وأحزانهم.

بذل الجهد من أجل الاصلاح بين المتخاصمين.

بذل الجاه من أصحاب المكانة للشفاعة وتحقيق المطالب وتيسير الأمور.

روى البخـاري و مسلـم عـن أبي هريـرة: قال رسـول الله ﷺ: كل سلامى مـن الناس عليه صدقـة، كل يوم تطلع فيه الشمس، يعدل بين اثنين صدقة، ويعين الرجل على دابته فيحمل عليها، أو يرفـع عليهـا متاعه صدقـة، والكلمة الطيبة صدقـة، وكل خطوة يخطوها إلـى الصلاة صدقة، ويميط الأذى عن الطريق صدقة[2].

ثامناً: التعاون والتكافل الاجتماعي ونشر ثقافة التسامح[3]

مـن أهم أسبـاب السعادة على صعيـد الفرد والمجتمـع، أن يتم إرساء قواعـد التعاون بين الأفـراد على تحقيق المصلحة المجتمعيـة العليا ووضع أسس التكافـل الاجتماعي، ويمكن ترتيب مستويات التضامن المجتمعي على النحو التالي:

على صعيد الأسرة، الحض على التعاون بين الزوج والزوجة، وقيام هذه الرابطة على المحبة والمودة والرحمة، والتعاون على توفير مستلزمات الحياة للأسرة، وجعلها صالحة ومستقرة وذات رسالة.

تعزيـز الروابط بين الفرد ووالديه، قـال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ (الإسراء: ٢٣)، فالآية ترسم لوناً من السعادة البهيجة التي تجعل العلاقة مع الوالدين

(١) رواه الترمذي في أبواب الزهد، حديث رقم ٢٤٧٠، وقال عنه: حديث صحيح.

(٢) رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب من أخذ بالركاب ونحوه، حديث رقم ٢٩٨٩.

(٣) يقول ما رتن سليجمان وهو من المختصين بعلم النفس الإيجابي بل هو المؤسس لذلك العلم: ممارسة الخير ليست مجرد متعة بل هي حالة من الإشباع الكامل. السعادة الحقيقية، ص ٢٠.

علاقــة مقدسة وساميــة ومليئة بالحنان والاحتــرام والتقدير والإيثار حيث ربــط الله بر الوالدين بعبادة الله.

تعزيــز روابط الرحــم والقرابة، فقد دعت الشريعــة إلى دوام الصلة مــع الأرحام، وجعلها الله معلقــة بعرشــ الرحمن، وجاء في الحديث»من أحب أن يبســط له في رزقه، وينسأ له في أثره، فليصل رحمه[1]».

تمتيــن الروابط مع الجــوار، وجعلهم بمرتبة القرابة والأرحام ، مــن حيث التكافل والتعاون والتسامح ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾ (النساء: ٢٦).

التكافل على صعيد الحي، بتفقد ذوي الحاجات، والتعاون في تحقيق أمن الحي وحمايته من الضــرر، والعناية بالمرافق العامة من طرق وساحات عامة وحدائق ومدارس ومساجد ، وكل ذلك ينعكــس علــى توافر السعادة الجماعية، «فعمــل الخير ليست مجرد مهمة جافــة، بل هي حالة من الإشبــاع الروحي» كما يقــول سليجمان وهو من المختصين بعلم النفــس الإيجابي بل هو المؤسس لذلك العلم [2].

التكافــل على صعيد الدولة وعلى الصعيــد الإقليمي و العالمي، فقد فرض الله على الأغنياء الزكاة حقاً للفقراء والمساكين وجعل الله ذلك واجباً على الدولة، وذلك من أجل استئصال شأفة الفقــر أولاً، ومن أجــل إزالة الفجوة بين الأثرياء والفقراء في المجتمــع ثانياً ، ونزع عوامل الحقد والكراهية بين مكونات المجتمع، وإزالة التحاسد بين الطبقات من خلال الزكوات ودفع الصدقات.

الحض على تبادل التحيــة ورد السلام ، وتبــادل الهدايا، والحض علــى التسامح ومعالجة الخلافــات بيــن الأسر والجماعــات وبين الأفراد ، قــال رسول الله : «تهادوا تحابــوا[3]»، وقال : لا تدخلــون الجنــة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتــى تحابوا، أولا أدلكم على شــيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم[4].

الأمر بالصــلاح بين المتخاصمين وإزالة كل أسباب الخلاف والشحناء على صعيد الأزواج والأقربــاء، على الصعيدين الفــردي والمجتمعي، فقد رفع الله درجة المصالح بين المتخاصمين، وجعل ذلك باباً للجنة وتحصيل المنزلة الرفيعة بالآخرة قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجــرات: ١٠) ، وبعــد ذلــك من باب العمل علــى إرساء قواعــد المحبة والسلام والوفــاء والبعــد عن الخصام والتدابر، من أجل الحفاظ على توفيــر سبل السعادة وديمومتها بين أفراد المجتمع.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأدب، باب من بسط له في الرزق بصلة الرحم، حديث رقم ٥٩٨٦.

(٢) سليجمان ، السعادة الحقيقية ص ٢٠.

(٣) رواه البخاري في الأدب المفرد، باب قبول الهدية، حديث رقم ٥٩٤.

(٤) رواه مسلم في الإيمان، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، وأن محبة المؤمنين من الإيمان، وأن إفشاء السلام سبباً لحصولها، حديث رقم ٩٣.

الحث على الصداقة والرفقة الطيبة، على جميع المستويات الفردية والجماعية وعلى مستوى الشعوب والأمم، فالسعادة تنتقل بالعدوى، كما يقول شراح الحديث: وإن جلساء السعداء سعداء[1].

المبحث الرابع

منغصات السعادة وأسباب زوالها

هناك كثير من التوجيهات التي وردت في القرآن والسنة التي تضمن دوام السعادة وتبعد عن الإنسان المنغصات وكل الأسباب التي تؤدي إلى نقصانها وزوالها ومن أهمها :

كل ما يؤدي إلى الكفر والضلال بعد الإيمان، والكفر بأنعم الله، ولقد ذكر الله ذلك في كتابه بصراحة ووضوح قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴾ (النحل: ١١٢)، هذه الآية تلخص الموضوع كله بهذه الكلمات المعدودة، إذ أن هذه القرية كانت تتمتع بأعلى درجات السعادة القائمة على توفير أركان السعادة، من توافر الغذاء والنعم والشراب، ومن توافر الأمن والطمأنينة، ومن تمام النعمة أن الرزق كان يأتي إليها وليس بحاجة إلى الضرب في الأرض لتحصيله.

لكنها كفرت بالله وكفرت بأنعمه بمعنى أنهم ظنوا أن هذه النعم بجهدهم وفضلهم وعلمهم وقوتهم، وغاب عن أذهانهم أن كل ذلك بيد الله وأقداره وفضله وحده، وبعد هذا الكفر زالت عنهم السعادة وذلك بزوال النعم وحل محلها الجوع، وزوال الأمن والطمأنينة وحل محله الخوف ووصل الجوع والخوف إلى درجة مخالطة الأجساد كاللباس كما يقول الطبري وذلك بدوام الجوع سنوات طويلة، حتى أنهم أكلوا الجيف، والقراد والوبر يعجن بالدم، ولم يعودوا قادرين على رد الغزوات الخارجية التي نزعت أمنهم وحولته جحيماً.

وهناك موطن آخر بالقرآن يصف بعض الحالات الفردية:

فقال عز وجل : ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَث أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الأعراف: ١٧٥-١٧٦).

فالآية ترسم صورة جماعية للقرية التي كانت آمنة وهنا صورة لحالة فردية، ذلك الشخص الذي انسلخ من آيات الله بعد مجيئها له ليصبح مثل الكلب الذي يديم اللهاث، كناية عن صورة الإنسان الذي يحاول البحث عن السعادة بغير التمسك بحبل الله، فسيبقى يلهث ولم يحصل على شيء.

---

(١) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ج٢٣ ص٢٨.

وقـد لخصـ الرازي ذلك كلـه بقوله: كمال السعادة لا يحصل إلاّ بتـرك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي[1].

ب- الفساد والظلم[2]:

مـن أهم أسبـاب زوال النعم الوقوع في الظلـم والبعد عن الإنصاف فـي التعامل مع الناس والموجودات.

والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه[3]، والبعد عن الحق، والاختلال بالعدل وللظلم أنواع كثيرة:

ظلم الشرك بالله ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣).

ظلم الإنسان لنفسه بالمعاصي والخطايا والذنوب والآثام[4].

ظلم الإنسان لأخيه الإنسان بالعدوان عليه ، وإيذائه بغير حق ، والطعن فيه والافتراء عليه ، والسطو على ماله وعرضه.

ظلـم الحيوانـات وإيذاء المخلوقات بغير حـق، فقد ورد في الحديث: عذبـت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها ولا سقتها، إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض[5].

ومن أنواع الظلم نشر الفساد في الأرض وقطع الأشجار وتلويث المياه والهواء.

إن اقتراف الظلم بكل أنواعه وأشكاله يؤدي إلى نقصان السعادة لدى الأفراد والمجتمعات، ويؤدي إلى الحاق الضرر بالفرد والمجتمع، ويؤدي إلى تقطيع العلاقات، وتحل البغضاء والكراهية محل التفاهم والمودة.

ج- الفسـق والانحـلال وإشاعة المنكرات، فإن من أكثر منغصـات السعادة في المجتمعات انتشـار المعاصي والمجاهرة بها، وظهور علامات الفسق والتفاخر بها، والانحلال الخلقي وإباحة الشذوذ والفواحش .

وقد قص علينا القرآن قصصاً كثيرة عن تاريخ المدن والقرى والممالك التي هلكت بالمعاصي وانتشار المنكرات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِيٓ أُمْطِرَتْ مَطَرَ ٱلسَّوْءِ﴾ (الفرقان:٤٠).

---

(١) الطبري : جامع البيان ج١٩ص٢٨٠.
الرازي، مفاتيح الغيب ج٢ ص ٢٧٠.

(٢) يقول الأصفهاني: وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور؛ لأنه ليس يقف على حد ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل. الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ١٣٩.

(٣) الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ص ٥٣٧.

(٤) يقول الماوردي: من ظلم نفسه فهو لغيره أظلم، ومن جار عليها فهو على غيره أجور. أدب الدنيا والدين، ص ١٣٣.

(٥) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، حديث رقم ٣٤٨٢.

وهـي سدوم قرية قوم لوط التي كان أهلهـا يفعلون المنكرات ﴿ وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأعراف:٨٠).

وكان جريمتهم المشهورة تتمثل في أمرين:

إتيان الرجال شهوة، مخالفين النظرة السوية ومخالفين سنة الله في الكون.

المجاهرة في المعاصي وشرعنة الشذوذ ومصادمة القيم ، والتواطؤ على ذلك.

فكانـت سببـاً في هلاكهم على النحو الشنيع وأصبحوا مثـلاً سيئاً للبشرية على مدار الزمن إلى يوم القيامة.

كمـا ذكـر الله قـوم شعيب الذيـن كانـوا يمارسـون تطفيـف المكيـال والميـزان وهي من علامـات الظلـم الاجتماعـي الـذي يستحـق العقوبة فـي الدنيا والآخـرة، قـال تعالى: ﴿ وَيَٰقَوْمِ أَوْفُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ (هود: ٨٥).

د- الجهل والطيش والسفه وقلة العلم وضحالة المعرفة وانعدام الحكمة.

العلـم[1] باتفاق العقـلاء يرفع قدر الإنسان ويعلي قيمته الاجتماعيـة ، والعلم يغذي العقل ويـزوده بالحكمة ، ويكسب الإنسان القدرة علـى التعامل الصحيح مع عناصر الوجود ، وأن الجهل هـو نقيض العلم، والجهل يزري بصاحبه وينزل مرتبته، ويـورده موارد الهلاك، ويجعله يعيش في الظلمـات والشقـاء، مما يؤدي إلـى القول أن العدو الأول للسعادة هو الجهـل وهو من أكثر العوامل تاثيراً في هدمها وزوالها.من خلال ما يلي :

الجهـل يخلـق بيئة غير صالحة للإنتـاج مما يجعل المجتمعات تسير نحـو الفقر والوقوع في الكوارث الاقتصادية والاجتماعية.

الطيش يؤدي إلى الضعف والخذلان وعدم القدرة على التصدي للغزاة والمحتلين.

السفـه يلحق الضـرر بمنظومة القيـم التي تشكل المرجعيـة العليا للمجتمع ممـا يؤدي إلى الاختلاف وشيوع الفوضى.

الجهل يؤدي إلى التجمعات الغريزية في المجتمعات البشرية فيجتمعون على التعصب للعرق واللون والجهة ولا ينظرون إلى الفكر و المبادئ.

الطيش يؤدي إلـى الظلم والفساد والأنانية المفرطة مما يؤدي إلى هلاك المجتمعات وزوال الحضارات.

وكل ذلك يعد من أهم أسباب نقصان السعادة وزوالها على صعيد الفرد والجماعة.

(١) يقول الماوردي: أن العلم والعقل سعادة وإقبال، وإن قل معهما المال، وضاقت معهما الحال. أدب الدنيا والدين، ص ٤٦.

هـ - انتشار التجسس والغيبة والنميمة والسخرية والهمز واللمز في المجتمعات .

لقد نهى الله نهياً صريحاً واضحاً في سورة الحجرات عن جملة من الأفعال المشينة والخصال القبيحة التي تلحق الضرر بالمجتمع ، وتؤدي إلى نقصان السعادة في العيش والإقامة، قال تعالى : ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتًا فَكَرِهۡتُمُوهُ﴾ (الحجرات: ١٢).

التجسس هو تتبع العورات والتطفل على الحياة الخاصة للأفراد والعائلات، أما الغيبة فهي ذكر المرء لأخيه بما يكره في حال غيابه، واعتبر القرآن هذا السلوك بغيضاً ويحمل درجة عالية من القبح الاجتماعي ، الذي يدمر العلاقة بين أفراد المجتمع ويؤدي إلى تقطيع أواصر المحبة بين مكوناته، ويؤدي إلى انتشار البغضاء والكراهية، ووصف القرآن لها على هذا النحو يؤدي إلى جعلها جريمة اجتماعية خطيرة تستحق اللوم وتستحق التهديد بالعقوبة في الآخرة.

وهنا يمكن القول أن المجتمع الذي ينتشر فيه هذا السلوك يستحق أن يطلق عليه مجتمع الكراهية ، الذي يقل فيه منسوب السعادة ، ويرتفع فيه منسوب القطيعة وتنافر القلوب.

ومن الأمور المنهي عنها أيضاً النميمة، والنميمة تعرف بأنها عبارة عن إفساد ذات البين من خلال نقل الكلام والحديث من شخص إلى شخص أو من فئة الى فئة.

وقد جاء في الحديث «لا يدخل الجنة قتات[١]» والقتات هو النمام[٢]. وقد وصف الله هذا الفعل بأنه قبيح وبشع وخطير يستحق اللوم والتقريع ، عندما قال: ﴿وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ١٠ هَمَّازٖ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٖ ١١ مَّنَّاعٖ لِّلۡخَيۡرِ مُعۡتَدٍ أَثِيمٍ ١٢ عُتُلِّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ (القلم:١٠-١٣).

جاء في الطبري :

همار: مغتاب للناس يأكل لحومهم[٣].

مشاء بنميم: يمشي بحديث الناس بعضهم في بعض، و ينقل حديث بعضهم إلى بعض.

ومما هو معروف أن أثر النميمة في إغراء الصدور ونشر الضغينة والفتنة تؤدي إلى الكراهية والخلاف والتدابر والقطيعة، مما يؤدي إلى فقدان السعادة، لأن السعادة لا تجتمع مع القلوب المتنافرة التي تمتلئ غيظاً وحقداً وكراهية، وتنتهي السعادة في مجتمع القطيعة ، لأن السعادة تتغذى على الحب والمودة والتراحم والتسامح والتغافر والتعاون والتكامل بين أفراد المجتمع.

ويلحق بالنميمة أموراً أخرى مثل السخرية واللمز والتنابز بالألقاب .

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأدب، باب ما يكره من النميمة، حديث رقم ٦٠٥٦.

(٢) رواه الترمذي في أبواب البر، باب ما جاء في النمام، حديث رقم ٢٠٢٦.

(٣) الطبري، جامع البيان ج٢٣ ص ٥٣٤.

يقـول تعالـى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ﴾ (الحجرات: ١١).

وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِ﴾ (الحجرات:١١)

ومجمل القول في هذا السياق القول أن السخرية واللمز والهمز والتنابز بالألقاب يؤدي إلى التباغض والكراهية وتقطيع الأواصر بين مكونات المجتمع ، وهـذا كله يؤدي إلى تنغيص الحياة ونقصان السعادة بين الأفراد والمجتمعات الإنسانية.

لأن السعـادة تقـوم على الاحتـرام والتقدير المتبـادل ، وتنمـو السعادة بالألفـاظ الحسنة والمعانـي الجميلـة التي تعبر عن رابطة الأخوة في الإيمان والروابـط الإنسانية السامية ، وتنشر المودة والمحبة بالكلمة الطيبة، والخطاب الحضاري الراقي ، وترسيخ منظومة القيم النبيلة .

و - شيوع أخلاق الكبر والخيلاء والتنمر على الضعفاء

من أشد الصفات التي نهى الله عنها هي الكبر والخيلاء وعندما سئل الرسول عليه الصلاة والسلام عن الكبر قال: بطر الحق وغمط الناس[1].

فقـد جاء فـي القرآن على لسـان لقمان فـي وصيته لابنـه: ﴿وَلَا تُصَعِّرۡ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٖ﴾ (لقمـان: ١٨) . حيـث إن صفـة الكبـر تمنع المودة وتجفف ينابيع الحب ، وتحول دون التعاون والتسامح والتغافر بين الأفراد والأسر ، وتفكك الأواصر بين شرائح المجتمع مما يؤدي إلى تنغيص الحياة وإعدام السعادة بين الناس .

الخاتمة

في نهاية هذا البحث يمكن الوقوف على أهم النتائج التالية:

أولاً: السعـادة في أكمل صورها بالفقـه الإسلامي هي الشعور بالرضى والغبطة المنبعثة من نفـس الإنسان الزكية بالإيمان والعلم والمعرفة التي ترشـده إلى أحسن الأعمال، وتعطيه الإرادة والقوة الدافعة للعيش الكريم بحرية وأمن وكفاية ، في مجتمع آمن تسوده العدالة والمرحمة .

ثانياً: السعادة مقصد عام أصيل من مقاصد الشريعة المعتبرة ، وتعد مقصد المقاصد كلها وغايتهـا العظمى، وتشكل السعـادة الإطار الجامع لها ، وتظهر في كل مراتب المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية.

ثالثاً: تتحقق السعادة بمجموعة عوامل وأسباب عديدة بدءاً بالإيمان ومروراً بالعلم والمعرفة وصقـل الـذوق وحسن الإعداد والتربية وتحقيـق الأمن والعدالة، وانتهـاءً بإيجاد مجتمع متراحم متعاون يسوده القانون وتحرسه القيم .

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم ١٤٧.

رابعـاً: تتعرض السعـادة للـزوال والتنغيص بالنكوص عن الإيمـان ومصادمـة الفطرة ، والاستغـراق في الظلم والفساد والجهـل ، وارتكاب الفواحش والإساءة إلى الناس، وفقدان القدرة على التعامل مع موجودات الكون بطريقة صحيحة .

خامسـاً: السعادة تتحقـقٌ من داخل الإنسان وتنبع من ذاتـه أولاً ، ثم من المجتمع المحيط ثانيـاً ، ولهـا أبعاد دنيوية وأخروية، وفردية وجماعية ، وعقليـة ونفسية ، وروحية ومادية في الوقت نفسه.

سادسـاً: يجـب علـى أصحاب السلطـة ورؤساء الـدول والأنظمـة السياسية وكـل أصحاب المسؤولية أن يسعوا سعياً حثيثا من أجل تحقيق سعادة الأفراد وحفظها وصيانتها من المنغصات وأسباب الزوال من خلال التشريعات النافذة التي تضمن دوامها واستمرارها.

قائمة بأهم مراجع البحث:

ابن منظور ، محمد بن مكرم : لسان العرب ، دار صادر المكتبة الوقفية ، ودار المعارف اون لاين

ابن فارس: معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون ، دار الجيل بيروت

الأصفهانـي أبو القاسم الراغب : المفردات في غريب القرآن ، تحقيق صفوان عدنان ، دار القلم دمشق.

الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب : القاموس المحيط ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان

العجمي فالح شبيب : خطاب السعادة، كتاب إلكتروني.

الصالـح، صبحـي إبراهيم: دراسات في فقه اللغة، المكتبـة الشاملة، مكتبة عين الجامعة بيروت

أرسطـو طاليس: الأخلاق النيقوماخية نقل إلى العربيـة في القرن الثالث الهجري وشرحه الفيلسوف المسلم ابن رشد المتوفى عام٥٩٥ هجري

الغزالي أبو حامد (٤٥٠ – ٤٩٥) للهجرة : إحياء علوم الدين ، دار المعرفة بيروت، المكتبة الشاملة .

الفارابي، رسالة التنبيه إلى سبيل السعادة ، تحقيق سحبان خليفات ، مكتبة نور.

الأصفهانـي أبـو القاسم الراغـب : الذريعة إلى مكـارم الشريعة، المكتبـة الوقفية، نسخة إلكترونية.

الدائلـي ، زكـي: السعـادة وعلاقتها بنـوع التخصص الدراسـي، مجلة جامعـة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد :٢٨، العدد ٣١، ٢٠٢٠م.

الرباعـي، سعـاد ياسين ، الشعور بالسعـادة و علاقته بالعوامل الخمسـة الكبرى للشخصية لـدى عينة من طلبة جامعة دمشق، رسالة مقدمـة لنيل درجة الماجستير في علم النفس التربوي، جـامعـــة دمشـــق ٢٠١٣م.

يالجن، مقداد: علم الأخلاق الإسلامية
8A_%D8%87%D9%85%D8%A7_%D9%https://mawdoo3.com/%D9
84%D8%B3%D8%B9%D8%A7%D8%AF%D8%A9_%D8%A%%A7%D9
.8A%D8%A9%82%D9%8A%D9%82%D9%84%D8%AD%D9%7%D9

سلامـة، هيام مهـدي، بحث التصـوف وأثره على الفهـم الإسلامي، جامعة حلـوان، مجلة العمارة والفنون، العدد السابع (٢٠١٧)
./https://alantologia.com/blogs/44947

حطـاب، فرح، حريـة الذات ومفهـوم السعادة المطلقة فـي نظرية المعرفـة الصوفية عند الغزالي، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي.

مايـكل أرجايـل : سيكولوجية السعادة ، ترجمة فيصل عبد القـادر مراجعة شوقي جلال ، نسخة إلكترونية.

السعـادة، ابتسـار الإفـادة في علم اجتمـاع السعادة، مجلـة الأهـرام الديمقراطية – ملف العدد-.
.125123/https://platform.almanhal.com/Files/2

القرطبي محمد بن أحمد : الجامع لأحكام القرآن خرج أحاديثه عرفان حسونة ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان.

حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد، مسند أبي إسحاق سعد بن أبي وقاص، حديث رقم ١٤٤٥.

الترمذي أبو عيسى محمد : الجامع الصحيح (سنن الترمذي) تحقيق محمود نصار ، دار الكتب العلمية، بيروت .

الغزالي حجة الإسلام أبو حامد : كيمياء السعادة. ، تاريخ النشر القرن الثاني عشر ، نقحه محمد عبد الحليم ، وترجمه إبراهيم استنبولي ، دار الفرقد .

مهدي الهام ، السعادة بين الفارابي وابن رشد، رسالة ماجستير بإشراف- زروخي الدراجي، ص:٢٩.

ابـن القيـم شمس الدين محمد بن أبي بكر ، مفتاح دار السعادة. تحقيق فواز أحمد زمرلي و فاروق الترك ، دار ابن حزم، مكتبة نور نسخة إلكترونية.

ابـن تيمية تقي الدين أبو العباس، الفتاوى تخريج عامر الجزار و أنور الباز دار الوفاء ودار

ابن حزم .

السفاريني محمد بن أحمد، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، ج١ ، المكتبة الوقفية

العجمي: خطاب السعادة؛ المصادر والآليات والتداخلات.

عبد الخالق أحمد محمد، سليمة حموده، فارس زين العابدين، السعادة وارتباطها بالحياة الطيبة والتدين لدى عينة من طلبة الجامعة في الجزائر، مجلة العلوم لإنسانية والاجتماعية العدد ٣١ ديسمبر ٢٠١٧

ابن عاشور محمد الطاهر (١٨٧٩-١٩٧٣) تونس : تفسير التحرير والتنوير ، المكتبة الشاملة .

ابن عاشور محمد الطاهر : مقاصد الشريعة الإسلامية، المكتبة الشاملة ، نسخة إلكترونية.

علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها. مكتبة عين الجامعة، نسخة إلكترونية

الزحيلي وهبة : أصول الفقه الإسلامي، ج٢، ط١٩٨٦ دار الفكر للطباعة والنشر ، دمشق.

الشاطبي إبراهيم بن موسى (٧٩٠ للهجرة) غرناطة : الموافقات، ج٢، دار ابن عفان ، المكتبة الشاملة .

العز بن عبد السلام أبو محمد عز الدين الدمشقي ٦٦٠ للهجرة : قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ودار أم القرى ١٩٩٠ط

ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين،ج٣، دار ابن الجوزي ، مكتبة نور

الجويني أبو المعالي : البرهان في أصول الفقه،ج٢ ، المكتبة الوقفية ، مكتبة نور

الغزالي أبو حامد : المستصفى، في علم أصول الفقه تحقيق محمد عبد السلام ، دار الكتب العلمية ط١ ١٩٩٣

البوطي محمد سعيد رمضان ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية مؤسسة الرسلة، المكتبة الوقفية

ابن مسكويه أحمد بن محمد بن يعقوب : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، مكتبة الثقافة الدينية .

النيسابوري نظام الدين القمي : غرائب القرآن ورغائب الفرقان ، تحقيق زكريا عميرات دار الكتب العلمية بيروت .

الآمدي علي بن محمد تعليق: الإحكام في أصول الأحكام ، تعليق عبد الرزاق العفيفي ، المكتب الإسلامي دمشق، بيروت، المكتبة الشاملة.

الأصفهاني الراغب : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تقديم أسعد السحمراني،

دار النفائس عمان .

أبـو حيـان الغرناطي محمد بـن يوسف : البحر المحيط في التفسيـر تحقيق ماهر حبوش طبعة دار الفكر، الرسالة العالمية

مارسيـل بوازار، إنسانية الإسلام، دار الآداب ترجمة عفيف دمشقية ط٢ الفكر الإسلامي المعاصر الولايات المتحدة.

ابـن ماجـه محمد بن يزيـد القزويني: السنن حقيـق شعيب الأرنـاؤوط الرسالة العلمية، مؤسسة الرسالة.

الدارقطني علي بن عمر المهدي: السنن، المكتبة الشاملة تحقيق شعيب الأرناؤوط مؤسسة الرسالة.

الحاكـم النيسابـوري محمد بن عبد الله : المستدرك علـى الصحيحين ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار المعرفة بيروت.

ابن رجب زين الدين عبد الرحمن بن أحمد: جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرناؤوط مكتبة نور نسخة إلكترونية.

البخـاري محمـد بـن إسماعيل: الجامع الصحيـح المسند المختصـر المعروف بصحيح البخاري.

الماوردي علي بن محمد بن حبيب : أدب الدنيا والدين، المكتبة الوقفية ، دار اقرأ بيروت

المـاوردي: علي بن محمد بـن حبيب : الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث القاهرة، المكتبة الشاملة والمكتبة الوقفية إلكترونياً.

الجوينـي أبو المعالـي :غياث الأمم في التياث الظلم ، تحقيـق مصطفى حلمي و فؤاد عبد المنعم ، دار الدعوة ، الإسكندرية .

السرخسـي شمـس الأئمـة محمد بـن أبي سهـل الحنفي : أصـول السرخسي، لجنـة إحياء المعارف، حيدر أباد الهند.

مـا رتن سليجمان: السعـادة الحقيقية دار العين ترجمة إلى العربيـة مكتبة نور مسلم، ابن الحجـاج صحيـح مسلم تحقيـق محمد فؤاد عبـد الباقي، مطبعـة عيسى البابي الحلبـي وشركاه القاهرة.

العيني، بدر الدين محمود : عمدة القاري شرح صحيح البخاري إدارة المطابع المنيرية دار الفكر بيروت.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي.

ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

International Imam El Boukhary Academy
The Central Office for Islamic Academic Quest Journal

The Islamic Academic Quest Journal
Specialized Academic Islamic Journal concerned in the Islamic quests and studies
Licensed by decree of the Ministry of Information 2004/364

Nineteenth Year

1445H / 2023 / Issue No.: 52

PROFESSORIATE CONSULTATIVE MEMBERS

Prof. Dr. Bassam khodor Al Shati
A Professor in the faculty of Sharia'h in kuwait University

Prof. Dr. Omar Abd-Assalam Tadmury
A formerly Professor in the Lebanese University

Prof. Dr. Waleed Al Menesi
President of the Islamic University of Minnesota

Prof. Dr. Ahmad Sabalek
President of the International Islamic University

Prof. Dr. Bashar Hussein AL Ejel
A Professor in the Jinan University, Lebanon

Prof. Dr. Khaled Mustafa Merheb
President of the Islamic History Department Jinan University

Dr. Shawki Nazir
Professor, University of Gardaiah, Algeria,
Editor-in-Chief of Ijtihad for Legal and Economic Studies

Dr. Saleh Abdel Kawi Al Sanabani
A Professor at Al-Iman University and Head
of the Department of Scientific Miracles Yemen

Dr. Abdel Wasee Yehya Al Maezebi Al Azdi
College of Arts and Sciences,
Najran University, Sharurah Branch

Dr. Khalifah Farag Al Gray
Dean of the Faculty of Sharia Sciences
at Al-Marqab University Libya

In addition to the cooperation of
Professors from the Islamic and the Arabic world

The Islamic Academic Quest Journal Publication Guidelines

In the course of providing an opportunity to scholars and searchers to benefit from academic quests and searches, the journal's management is delighted to publish the submitted researches provided that:

1. The research is specialized in a scholarly issue, or an Islamic calamity – a current case accident.
2. The research should be characterized by its academic elements, originality, and seriousness, with authentication of: sources, Hadiths, and verses of Quran.
3. The research should be new and not previously published; it also should not be an extract of a thesis.
4. Works should not exceed 48 pages nor fall behind 16.
5. Paper size should be of an A4, with font size = 16, and a font style of (Traditional Arabic).
6. The work marked by the previously mentioned characteristics should be sent on a CD-Rom to the journal's address.
7. The writer will enclose an English translated abstract of one to two pages.
8. An introduction of the author should be provided alongside his detailed personal address.
9. Works are evaluated by arbiters before publication. The author will be notified about the result of this evaluation.

Please note that:

- It is not necessary that the journal will adopt and publish every work it receives.
- Typescripts of rejected researches will not be returned to their authors.
- Views expressed in the journal represent those of the writers.

The Islamic Academic Quest journal

An Islamic Arbital Periodical

Issue No. 52 – The Nineteenth Year 30 / 12 / 2023 G.

EDITORIAL BOARD

- **Prof. Dr. Saad Eddin Muhammad El Kebbi**
  Editor-in-Chief and Managing Director
- **Prof. Dr. Mahmoud Safa Al-Sayyad Al-Akla**
  Managing Editor
- **Dr. Ahmad Ibrahim Al-Hajj**
  Editorial Member
- **Dr. Fadel Khalaf Al Hamada**
  Editorial Member
- **Dr. Ali Melhem Hassan**
  Editorial Member
- **Dr. Wasim Essam Shibli**
  Editorial Member
- **Dr. Walid Ahmed Hammoud**
  Editorial Member
- **Dr. Waseem Mohammed Hassan Al-Khatib**
  Editorial Member
- **Sheikh Yusuf Abdel Halim Taha**
  Editorial Secretary
- **Musab Saad Eddin El Kebbi**
  Administrative Secretary

ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

An Islamic Academic Arbitral Journal concerned in the Islamic quests and studies

The chief editor and managing director

Pr. Dr. Saadeddine Mohamad El Kebbi

The Managing editor

Pr. Dr Mahmoud Safa Al Sayad Alakla

Bank transfers
*AlBaraka Bank-Lebanon-Tripoli
Account no 13903
*Westrn Union-Lebanon Tripoli

Correspondences
Lebanon-Tripoli-POB 208 Tripoli
Telefax: 009616471788
e-mail:
albahs_alalmi@hotmail.com

www.boukharysrc.com

معتمدة لدى قاعدة بيانات:

ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

The Islamic Academic Quest journal

An Islamic Arbital Periodical

The Central Office For
Islamic Academic Quest journal

Issue No. 52 – The Nineteenth Year - 30/12/2023 G.

1445 2023